<36619814570017

<36619814570017 S

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. R. 1135.

Snell

Philos. Noviss. 2370.

R:

Menon

oder

Versuch in Gesprächen,

die vornehmsten Punkte aus der Kritik
der praktischen Vernunft

des

Herrn Professor Kant

zu erläutern

von

Friederich Wilhelm Daniel Snell,
Lehrer an dem Gymnasium zu Giessen.

Mannheim,
in der neuen Hof- und akademischen Buchhandlung.
1789.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Diese fünf Gespräche, welche eine Erläuterung der Kritik der praktischen Vernunft des Hn. Prof. Kant enthalten sollen, sind durch den Gedanken entstanden, (von dessen völliger Ausführung dieselben freilich noch weit entfernt geblieben sind), daß vielleicht einigen Lesern der Schriften dieses Philosophen ein Werk angenehm seyn möchte, worinn die öfters kurz ausgedrückten Säze des angeführten Buchs erklärt, erweitert, mit Beispielen versehen, und manche Einwürfe dagegen angeführt und beantwortet würden. Daß ein solches Werk, wenn

es auch nicht alle diese Forderungen vollkommen erfüllte, nüzlich seyn würde, wird derjenige nicht bezweifeln, welchem nur einiger masen bekannt ist, wie sehr die philosophischen Wissenschaften durch die kritische Behandlung des Hn. Prof. **Kant** an Fruchtbarkeit und Ausdehnung gewonnen haben, und daß für den Wahrheitsforscher hier Stof genug vorhanden ist, welcher bearbeitet und auf alle mögliche Art zur Beförderung der Aufklärung benuzt werden muß. Daß es aber auch, wenigstens von einem Theil des philosophischen Publikums gut aufgenommen werden würde, dieses dürfen wir von dem Genius unsers Zeitalters hoffen, wo gründliches und anhaltendes Studium der solideren Wissenschaften, vorzüglich ernstliche Untersuchung der lezten Gründe alles menschlichen Wissens und Glaubens immer mehr Bedürfniß der denkenden Köpfe, (deren Zahl unter den Deutschen nicht gering ist), zu werden scheint.

Wie weit der gegenwärtige Versuch noch von derjenigen Vollkommenheit abstehe, die ich ihm zu geben gewünscht habe, ist mir sehr wohl bekannt. Indessen darf ich doch ohne

Eitelkeit sagen, daß ich ihn nicht für ganz unnüzlich halte: und sollte auch nur darinn der gröste Nuzen dieser Schrift bestehen, daß Männer von tiefern Einsichten und besserer Darstellungskunst, zum Theil mit durch sie, veranlasset würden, vollkommnere Werke über diese wichtige Gegenstände zu schreiben, so würde ich die Mühe, welche ich darauf verwendet habe, für hinlänglich belohnt halten.

Da Vorreden doch einmal dazu hauptsächlich bestimmt sind, von sich selbst und seinen eigenen Arbeiten zu reden: so will ich noch einige Vorerinnerungen über die meinige machen. — Daß ich an verschiedenen Orten, besonders in dem Gespräche, welches von der Freiheit handelt, mich nicht ganz in den Schranken, welche die Kritik der praktischen Vernunft für diese Untersuchungen absteckt, gehalten, sondern die Lehren der spekulativen Vernunftkritik mit denen der praktischen verbunden habe, hielt ich für nothwendig, damit der Zusammenhang beider Resultate besser eingesehen würde. Die Theorie von der Freiheit ist für Anfänger in dem Studium der Kantischen Philosophie gewiß eine der schwersten: aber bei weiterm

Fortgange siehet man auch mit Bewunderung für den grosen Geist des Erfinders dieser vortrefflichen Theorie, wie sehr sie es verdiene, von jedem Freunde der Wahrheit durchaus gekannt, und gleichsam zum Grundstein der ganzen Moral gelegt zu werden. Vielleicht wird das Nachdenken über dieselbe durch diese Zusammenstellung und kurze Uebersicht aller hieher gehörigen spekulativen und praktischen Säze erleichtert.

Ich habe die dialogische Form gewählet, und muß den Grund angeben, warum ich dieses gethan habe. Es ist wohl nicht leicht einem meiner Leser unbekannt, daß diese Art von Darstellung, besonders bei tiefsinnigen philosophischen Untersuchungen, sehr grosen Schwierigkeiten unterworfen ist, wenn man sich vorsezte, den vortrefflichen Mustern, welche wir in dieser Schreibart haben, sich nur einigermasen zu nähern. Auf dieses Verdienst kann ich gar keine Ansprüche machen. — Wenn also auch diese Gespräche auf der ästhetischen Seite keine Vergleichung mit manchen vortrefflichen Werken dieser Art aushalten: so gewährte mir diese Einkleidung doch den Vortheil, daß ich

einer der sich unterredenden Personen Fragen und Einwürfe, oder den Uebergang von einer Materie zu der andern in den Mund legen konnte, wodurch manche trockene Untersuchung lebhafter und vielleicht für einige Leser deutlicher geworden ist.

Wenn ich in einigen Kleinigkeiten Zweifel gegen die Kantische Vorstellung hatte, so habe ich meine Gründe kurz angeführt, und überlasse es nun der Beurtheilung einsichtsvoller Männer, ob ich geirret habe oder nicht. Meine grose Achtung gegen den erhabenen Erfinder dieses philosophischen Sistems glaubte ich dadurch noch mehr an den Tag zu legen, wenn ich auch die wenigen Punkte sorgfältig anzeigte, wo ich noch keine völlige Befriedigung fand, und weitere Belehrung wünschte. Und gewiß werde ich es mit dem grösten Dank erkennen, wenn ich diese von solchen Beurtheilern meines Buchs erhalte, die in einem gemäsigten, der Philosophie allein würdigen, Tone, und mit Einsicht sprechen.

Möchte ich doch durch diese Arbeit auch nur etwas zur weitern Verbreitung der grosen Waheiten beitragen, welche so viele Beruhi-

gung und Hofnung auf eine bessere Zukunft gewähren! So gewiß das tiefgedachte Sistem, welches diese grosen Wahrheiten in einem so neuen Lichte, und auf eine für Verstand und Herz so eindringende Art vorstellet, der anhaltenden Aufmerksamkeit des denkenden Publikums ganz würdig ist: so sehr wünschte ich, daß sich jene Partheisucht, und leidenschaftliche Hize, womit seit kurzem einige berühmte Männer gegen dieses Sistem geschrieben, und dasselbige, ohne es gehörig zu prüfen, in einen üblen Ruf zu bringen gesucht haben, immer mehr verliehren, und an ihre Statt ruhige Untersuchung und unpartheiische Wahrheitsliebe tretten mögen. Giessen den 25 Jan. 1789.

Inhalt.

Erstes Gespräch.

Von dem Grundgesez der reinen praktischen Vernunft.

Was ist Kritik der praktischen Vernunft? — Schwierigkeiten derselben. — Was ist reine

praktische Vernunft? — Beweis daß es eine reine praktische Vernunft giebt. — Einige Beispiele. — Einwurf, die wilden Völker betreffend. — Unterschied zwischen Gesezen der Heiligkeit und der Pflicht. — Grundgesez der reinen Sittlichkeit. — Unterschied zwischen Maximen, praktischen Vorschriften und Gesezen. — Praktische Geseze können in anderer Rücksicht auch als blose Vorschriften betrachtet werden. — Umgekehrt können viele Maximen und Vorschriften zu praktischen Gesezen erhoben werden. — Vergleichung der Begriffe von Form und Materie in spekulativer und praktischer Rücksicht. — Materiale und formale praktische Principien. — Das formale Vernunftvermögen wird erst durch Erfahrung entwickelt: hieraus lassen sich einige Einwürfe heben.

Zweites Gespräch.

Vergleichung des Sistems der Glückseligkeit mit der reinen Sittlichkeit.

Glückseligkeit giebt nur materiale Principien. — Es ist ein groser Unterschied zwischen angenehm und unangenehm, gut und böse. —

Beweis, daß das Princip der Selbstliebe nicht das oberste Gesez der Moral ist. — Folgen der gegenseitigen Meinung. — Unrichtige Unterscheidung vom untern und obern Begehrungsvermögen. — Daß Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht einerlei sei, wird durch ein Beispiel gezeigt. — Der Begrif von Glückseligkeit ist sehr verschieden, und wenn er auch zufälliger Weise bei allen Menschen übeinkäme, so würde dieses doch keine Allgemeinheit a priori beweisen.

Moralische Geseze gebieten, aber Maximen zur Glückseligkeit rathen nur an. — Die Maximen der Glückseligkeit machen zusammen eine schwere Kunst aus, aber die Gebote der Sittlichkeit sind für jeden Menschen leicht zu fassen. — Verschiedenheit des Urtheils über uns selbst, wenn wir entweder nach dem moralischen Gesez, oder nach Maximen der Selbstliebe handeln. Beispiele. — Auch bei dem Begrif von Strafwürdigkeit findet sich ein Unterschied zwischen moralischen Gesezen und Maximen der Glückseligkeit. — Anwendung des moralischen Gesezes auf die unwichtiger scheinenden Vorfälle des Lebens ist nicht nur

möglich, sondern muß von uns auch immer mehr in Ausübung gebracht werden.

Drittes Gespräch.

Von dem moralischen Gefühle.

Die Vorstellung von einem moralischen Sinn ist unrichtig. — Ursache davon. — Unterschied der Gefühle und der Vernunfterkenntnisse. — Moralisches Gefühl ist theils negativ, indem es der Selbstliebe Abbruch thut: theils positiv, so fern es in der Achtung gegen das moralische Gesez bestehet. — Welche Gegenstände erwecken unsere Achtung? — Das moralische Gefühl gehet nicht vor dem Gesez her. — Es ist die Triebfeder zu moralischen Handlungen. — Ist dieses Gefühl der Achtung kein angenehmes Gefühl? Zweifel gegen Kant, der dieses leugnet. — Erklärung der Begriffe von Interesse, moralische Maxime, Pflicht, Legalität und Moralität. — Tugend muß aus Gehorsam gegen das Gesez fliesen, und nie auf Hofnung von Belohnungen gegründet werden. — Wir sind schuldig, sie auszuüben, ohne daß wir dadurch ein Ver-

dienst erlangen. — Vergleichung dieser Lehre mit dem Gebot des Evangelii. — Der Mensch ist Zweck an sich selbst. — Daher kommt der Begrif der Persönlichkeit. — Erklärung des Gefühls der Selbstzufriedenheit. — Unterschied der intellektuellen und ästhetischen Selbstzufriedenheit. — Moralisches Gefühl und Gefühl der Selbstzufriedenheit müssen zur Bezwingung der sinnlichen Neigungen als Hülfsmittel dienen. — Tafel aller materialen Principien zur Bestimmung des Willens.

Viertes Gespräch.

Von der Freiheit des Willens.

Bestimmung der Streitfrage der spekulativen Venunft über Freiheit und Naturnothwendigkeit. — Darstellung der beiden entgegengesezten Beweise der Spekulation. — Der Streit läßt sich nicht durch Erfahrung entscheiden. — Der Vertheidiger der Freiheit hat das praktische Interesse, der Gegner ein gewisses spekulatives Interesse für sich. — In Ansehung der Popularität hat das Sistem des erstern den Vorzug. — Aber der Begrif von einer endlichen Reihe ist für den Verstand

zu klein, der von einer unendlichen Reihe zu groß. — Weil also keine dogmatische Entscheidung möglich ist, so muß eine kritische versucht werden. — Möglichkeit derselben. — Die Idee von Totalität beruht auf einem täuschenden Vernunftschlusse. — Daher sind die beiden entgegengesezten Beweise der spekulativen Vernunft falsch.

Die Idee von Totalität entstehet nicht aus der Erfahrung. — Sie ist nicht von constitutivem sondern von regulativem Gebrauch. — Jede Handlung ist zwar in der Sinnenwelt völlig determinirt: aber es ist möglich, daß dennoch eine intelligibele Ursache die freiwirkende Ursache dieser Handlung sei. — Unterschied des intelligibelen und empirischen Karakters. — Anwendung auf den menschlichen Willen. — Die ganze spekulative Untersuchung zeigt nur, daß eine Verknüpfung zweier Causalitäten in einem Subjekte möglich sei. —

Die Sache wird in praktischer Rücksicht untersucht. — Sie geht auch das praktische Interesse weit mehr an, als das spekulative. — Es ist uns nicht um den Beweiß der psychologischen (einer blos comparitiven) Freiheit

zu thun: sondern der transscendentalen. — Bestimmung dieses Begrifs. — Die transscendentale Freiheit wird aus dem moralischen Geseze dargethan. — Freiheit und moralisches Gesez zeigen wechselsweise auf einander. — Aber wir erhalten zuerst von dem moralischen Gesez und nur durch dasselbe von der Feiheit Kenntniß. — Bestättigung durch Erfahrung. — Ohne Freiheit würde kein moralisches Gesez angetroffen werden. — Die Art dieses Zusammenhangs kann von Menschen nicht eingesehen werden.

Mit diesem Sistem stimmet das Urtheil über uns selbst und andere Menschen überein. Beispiele. — Einwurf von einem intelligibelen Naturalismus. — Grundlosigkeit desselben. — Stufenfolge der verschiedenen Sisteme über die Lehre von Freiheit und Naturnothwendigkeit. — Resultat hieraus. — Der Nuzen der Kritik ist theils negativ theils positiv. —

Fünftes Gespräch.

Von dem höchsten Gute.

Bestimmung des Begrifs vom höchsten Gu-

ꝛc. — Die Verbindung der Sittlichkeit und Glückseligkeit ist nicht analytisch, wie Epikur und die Stoiker glaubten, sondern synthetisch. — Das höchste Gut ist das Objekt der praktischen Vernunft. — Täuschung der Vernunft bei diesem Begrif, wird gehoben. — Unsterblichkeit der Seele ist eine nothwendige Voraussezung, wenn das höchste Gut wirklich werden soll. — Eben so das Daseyn Gottes. — Vergleichung der Epikurischen Schule mit dem Christenthum, in Ansehung des Begrifs von Gott. — Moralische Geseze bekommen durch den Glauben an Gott eine neue Stärke. — Vom lezten Zweck Gottes bei der Erschaffung der Welt. — Die Postulate der praktischen Vernunft konnten durch die theoretische bewiesen werden. — Daher führt die praktische Vernunft das Primat. — Das Interesse der Spekulation ist bei diesen Wahrheiten auch viel geringer, als das praktische Interesse. — Vernunftglaube ist kein Gebot — Dadurch wird auch spekulative Kenntniß über intelligibele Gegenstände nicht erweitert. — Daher darf die spekulative Vernunft die Ideen nicht durch sinnliche Prädikate bestimmen.

Ausbreitung der richtigern Vorstellung von der Gottheit ist durch die Moral des Christenthums bewirkt worden. — Beantwortung der Frage: warum unserer spekulativen Vernunft das Vermögen versagt ist, die objektive Realität der Vernunftideen durch apodictische Beweise darzuthun.

Menon.

Erstes Gespräch.

Menon.

Vergebens suchte ich Sie schon etlichemal. Und vielleicht komme ich jezt zu unrechter Zeit, da ich Sie in einer, wie es scheint, interessanten Lektüre stöhre?

Sophron. Gesellschafter, wie Sie, kommen für mich nie zu unrechter Zeit. Nur dann erhalten die Kenntnisse, welche ich aus Büchern schöpfe, doppelten Werth für mich, wenn ich sie Freunden, die Sinn dafür haben, mittheilen kann.

Men. Vortrefflich! Sie errathen wohl schon die Absicht, warum ich zu Ihnen komme. Erinnern Sie sich noch Ihres Versprechens bei unserm lezten Spaziergange, Ihre Erläuterungen über einige wichtige Punkte der Kantischen Philosophie bald forzusezen?

Soph. Ja. Mich würde es ungemein freuen, wenn ich dazu im Stande seyn sollte. So viel ich mich erinnere, verlangten Sie damals von

mir eine kurze und deutliche Darstellung der vornehmsten Grundsäze aus der neuesten Schrift dieses Philosophen über die praktische Vernunft?

Men. Dies ist mein ernstlicher Wunsch. Ich versichere Sie, mein Theurer! daß ich seit einiger Zeit das Bedürfniß immer stärker fühle, meine bisherigen Einsichten in die Philosophie genauer zu untersuchen. Ich habe daher ihren Rath befolgt, und die Kritik der reinen Vernunft des königsberger Philosophen zu wiederholtenmalen gelesen. Aufmerksames Studium desselben, und besonders Ihre mündliche Erklärungen, haben mich nun so weit gebracht, daß ich den Gang seines Sistems einzusehen glaube, ohnerachtet mir noch viel für weitere und tiefere Nachforschung übrig bleibt. Indessen werde ich dann erst diese Arbeit mit doppeltem Eifer wieder anfangen, wenn ich mich vorläufig auch mit der Kritik der praktischen Vernunft bekannt gemacht habe. Da hoffe ich erst vollkommenes Licht über manche Dunkelheiten zu erhalten, die mich, ehe ich die Schriften Kants zu lesen anfieng, so oft bei meinen Spekulationen umgeben haben.

Soph. Ihre Hofnung wird Sie nicht täuschen, lieber Menon! wenn Sie, wie ich nicht zweifle, auch ferner sich durch keine Schwierigkeiten abschrecken lassen, und sich nicht scheuen, jeden Saz der ehemals erlernten Philosophie der schärfsten Prüfung zu unterwerfen.

Men. Ich denke nicht, daß ich mich so leicht durch Schwierigkeiten werde zurück schrecken lassen, zumal, da Sie mein Führer werden wollen. Von der Vorliebe zu erlernten Sistemen bin ich auch, wie ich hoffe, so ziemlich geheilt, daß Sie also nicht mehr fürchten dürfen, an mir einen unbiegsamen Schüler zu finden, der das Neue deswegen verwirft, weil er es mit seinen vorigen Ideen nicht reimen kann. Genaue kritische Untersuchungen sollen mir künftig jeden Weg ebnen, den ich im Gebiete der Philosophie zu betreten wage.

Soph. Ich übernehme also gern das Amt, Ihnen die wichtigsten Punkte aus dem genannten vortrefflichen Buche, so gut, als es mir möglich ist, zu erklären, aber mit der Bitte, daß Sie mich jedesmal unterbrechen, wo Sie mich nicht recht verstehen, oder wo Ihnen Schwierigkeiten aufstosen. — Wir müs-

sen am Titel des Buchs anfangen. Erinnern Sie sich noch, was Kant unter dem Worte, Kritik der Vernunft, verstehet?

Men. Die Untersuchung über die Fähigkeiten der Vernunft, und die Grenzen Ihrer Anwendung. Wenn dieselbe in ihren Anmasungen vielleicht zu weit gegangen ist, so soll die Kritik sie wieder in ihre Schranken weisen, und ihr zeigen, daß sie bei den Ausschweifungen über diese Schranken nie zu einer reellen Erweiterung ihrer Kenntnisse gelangen kann.

Soph. Diese Erkenntniß paßt vollkommen auf die Kritik der spekulativen Vernunft. Was wird uns nun die Kritik der praktischen Vernunft lehren? Nichts anders, als sie wird die Art bestimmen, wie unsere Vernunft praktisch ist. Auch hier giebt es einen richtigen und unrichtigen Gebrauch dieses Vermögens, und es ist für uns sehr wichtig, daß gezeigt werde, welches der richtige sei, und wie wir uns vor Abwegen zu hüten haben.

Men. Allerdings muß dieses von groser Wichtigkeit seyn. So wie in dem ersten Werke gezeigt worden, daß wir nur dann unsere Kenntnisse erweitern können, wenn wir unser

Vernunftvermögen auf Erfahrung anwenden, und nicht über Dinge spekuliren, die auser dem Kreise möglicher Erfahrung liegen; eben so wird nun im zweiten wohl gelehrt werden, auf welche Weise unser Wille von der Vernunft zum Handeln bestimmt werde, worinn die Moralität der Gesinnungen und Handlungen bestehe, was für Hindernisse ihr im Wege stehen, wie wir diese Hindernisse überwinden können, und kurz, welches der wahre Weg zur Tugend sei.

Soph. Die Principien zur Auflösung aller dieser Aufgaben werden Sie darinn finden. Möchte nur schon längst diese Untersuchung mit mehrerer kritischen Aufmerksamkeit angestellt worden seyn! — so würde mancher unnüzer Wortstreit über Gegenstände der Moralität, manche falsche Vorstellung von den Beweggründen zur Tugend, von den Gründen der Verbindlichkeit dazu, und ihrem Zusammenhang mit dem Menschen wohl nicht entstanden seyn. Gewiß würde die Menschheit sich besser dabei befunden haben, als bey so vielen unnüzen Spizfindigkeiten, die manche Sisteme der Moral überschwemmten. Aber was

meinen Sie, das wohl bisher eine Kritik der Vernunft zurück gehalten haben mag?

Men. Ohne Zweifel der Gedanke, daß wir dadurch nichts gewinnen würden, weil die Untersuchungen zu tief lägen, als daß wir hoffen könnten, sie mit Nuzen zu vollenden. Und dieser Gedanke scheint auch noch heut zu Tage manchen denkenden Kopf davon abzuschrecken, ohnerachtet ich nicht einsehen kann, wie man diese Vermuthung beweisen will, wenn man sich nicht durch die Probe überzeugt, ob es wirklich so schwer und fast unmöglich ist, unsere eigene Vernunft einer Kritick zu unterwerfen.

Soph. Schwer ist nun freilich dieses Unternehmen, aber doch nicht unmöglich; und das aus dem einfachen Grunde, weil wir bei der Betrachtung unserer Vernunft es mit uns selbst, unsern Anlagen, Kräften und deren Anwendung zu thun haben, und alles in uns selbst finden, was zu untersuchen ist. — Die erste und wichtigste Frage, welche uns nun vorkommt, und in die ganze folgende Kritik den größten Einfluß hat, ist die: Ob praktische Vernunft eben so gut rein seyn kann, als theoretische? Was versteht Kant unter reiner Vernunft im theoretischen?

Men. Die theoretische Vernunft ist so fern rein, als sie gewisse Kenntnisse nicht aus der Erfahrung schöpft, sondern durch ein gewisses Vermögen a priori, das von aller Erfahrung unabhängig ist, dazu gelangt. Durch die Erfahrung erhält sie nur empirische Kenntnisse, wovon wir Beispiele in manchen Wissenschaften, die nur aus Erfahrungen bestehen, finden, z. E. Naturgeschichte, Oekonomie. Hingegen solche Wissenschaften, die keiner Beihilfe der Erfahrung bedürfen, um fester gegründet, oder erweitert zu werden, sondern für sich blos durch Vernunft a priori eingesehen werden, sind reine Wissenschaften. Z. E. reine Mathematik.

Soph. Sie haben diesen Unterschied gut gefaßt. Die reine Mathematik ist ein unumstößlicher Beweiß, daß die theoretische Vernunft nicht blos empirisch, sondern auch rein seyn kann; denn alle Säze dieser Wissenschaft sind völlig gewiß (nothwendig), und werden von jedem Menschen, wenn er sie nur verstehet, zugegeben (allgemein). Wie könnten sie aber so nothwendig und allgemein gültig seyn, wenn sie nur blos durch Erfahrung erlernt würden? Man

würde dann wohl sagen: Dieser Saz ist wahr, weil ihn die Erfahrung lehret — aber nicht sagen können: er muß wahr seyn, weil er auch ohne Erfahrung an und für sich völlig gewiß ist.

Men. Dies hat seine völlige Richtigkeit. Der Naturforscher kann wohl behaupten, daß diese und jene Pflanze bitter, giftig, heilsam rc. sei, aber nicht, daß sie so seyn müsse. Aber der Geometer sagt: wenn ich drei Punkte durch gerade Linien verbinde, so müssen die drei Winkel dieser Figur 180 Grade ausmachen.

Soph. Also alles, was blos die Erfahrung lehret, gehöret nicht zur reinen Vernunft, weil es nicht allgemein und nothwendig so ist, sondern nur in diesem und jenem Falle, so befunden wird. Herr Kant hat diesen Unterschied der reinen und empirischen Vernunft im spekulativen Gebrauch trefflich genuzt, um daraus so manche Verirrungen der Philosophen zu erklären, die uns aber jezo weiter nichts angehen. Wenn wir aber nun einsehen, daß spekulative Vernunft auch rein seyn kann, so ist es eine Untersuchung, der ganzen Aufmerksamkeit eifriger Wahrheitsfreunde würdig, ob auch die praktische Vernunft

rein für sich bestehen kann, oder ob sie blos im empirischen Felde sich üben darf? Hierüber verbreitet sich nun unsere Kritik der praktischen Vernunft.

Men. Ehe Sie weiter reden, erklären Sie mir doch kurz, was ich mir unter einer reinen praktischen Vernunft denken soll. Was reine spekulative Vernunft sey, haben sie so eben deutlich gezeigt: aber was heißt es denn, wenn ich wissen will, ob es reine praktische Vernunft gebe?

Soph. Wenn die Vernunft praktisch ist, so sucht sie gar keine Kenntnisse zu erlangen, sondern beschäftiget sich blos mit den Bestimmungsgründen des Willens. Diese Bestimmungsgründe sind nun entweder solche, die wir blos in unserm Erfahrungskreise finden, z. E. ich soll diese und jene Handlung thun, damit ich reich, geehrt werde: oder auch solche, die gar nicht von Objekten der Erfahrung hergenommen sind, sondern für sich den Willen bestimmen können, z. E. ich soll etwas thun oder unterlassen, nicht weil ich dazu Gründe in der Erfahrung finde, sondern weil mir meine Vernunft ohne Rücksicht auf das,

was daraus erfolgen werde, sagt, daß dieses ein Gesez a priori für mich ist. Im ersten Falle ist die praktische Vernunft empirischen, und im zweiten reinen Bestimmungsgründen unterworfen. Verstehen Sie nun, was dieser Unterschied sagen will?

Men. Vollkommen. Das Wort rein hätte mich schon darauf führen können. Denn nur dann ist die Vernunft rein, wenn sie blos das enthält, was sie aus sich selbst nimmt: und nicht rein, wenn ihre Vorstellungen aus der Erfahrung genommen sind. Die Beweggründe, daß ich meinem armen Nachbar beistehen soll, sind dann nur rein, wenn mich meine Vernunft allein erkennen läßt, daß dieses meine Pflicht sei, unangesehen aller der Vortheile, die daraus für mich entspringen können. So bald mich aber diese Vortheile zur Wohlthätigkeit bestimmen (wenn ich hoffe, dadurch Ehre, gegenseitige Hülfe zur Zeit der Noth, angenehme sympathetische Gefühle 2c. zu erlangen) so sind diese Motive nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus der Erfahrung genommen, und heisen empirisch.

Soph. Aber giebt es denn auch so ein rei-

ner praktischer Vernunftgebrauch? werden Sie fragen. Ich darf Sie nur auf jedes Urtheil verweisen, das Sie selbst und andere Menschen über die Gesezmäsigkeit der Handlungen fällen, so werden sie nicht mehr anstehen, diesen reinen praktischen Vernunftgebrauch zuzugeben. Ich werde also einige Beispiele anführen, nicht, um die reine moralische Geseze aus der Erfahrung zu beweisen; sondern nur, um zu zeigen, daß es uns bei jedem Falle leicht ist, zu unterscheiden, was reine Vernunft gebietet, und was die Neigungen dafür oder dawider vorbringen (welches empirische Motive sind).

Sezen sie den Fall, Sie befänden sich in einer wüsten Gegend mit einem Reisegefährten, der eine volle Börse bei sich trüge, und als ein reicher Mann bekannt wäre. Sie selbst hätten Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen; eine weite Reise, die Sie noch zu thun hätten, erfüllte Sie mit manchen Sorgen; Ihr Begleiter wäre ein hartherziger Mensch, den Sie schon einigemal vergeblich um Unterstüzung angesprochen hätten; überdas fänden Sie sich ihm an Kräften weit überlegen; vor

jeder Gefahr der Entdeckung wären Sie durch die menschenleere Wüste und noch andere Umstände gesichert. Nun entstünde der Gedanke bei Ihnen, Sie wollten sich das mit Gewalt nehmen, was der Mann nicht von seinem Ueberflusse mittheilen wollte. Was würde Sie von dieser That zurück halten?

Men. Die Stimme des Vernunftgesezes, welche alle unrechtmäßigen Neigungen bald zum Schweigen bringen würde.

Soph. Wenn Sie aus der Gefangenschaft der Feinde Ihres Vaterlandes mit der Bedingung entlassen würden, daß Sie Ihre Mitbürger zu einem für sie nachtheiligen Frieden bewegen sollten, und man verspräche Ihnen die glänzendsten Vortheile für Sie und Ihre Familie, und völlige Sicherheit im Fall der Entdeckung. Würden Sie diesen Auftrag annehmen?

Men. Sicher nicht, so lange noch das Gesez der Vernunft über eigennüzige Neigungen den Vorzug behauptete. Ich würde es den Feinden selbst sagen, daß ich die härteste Behandlung nichts achtete, wenn sie ein Antrieb seyn sollte, mich zu bösen Handlungen zu verleiten.

Soph. Gesezt, Ihre Feinde liessen nun von dieser Forderung nach, und verlangten nur, daß Sie den Frieden auf irgend eine Art, welche Ihnen gut dünkte, befördern sollten; doch unter dem Versprechen, daß Sie wieder kommen wollten, wenn Sie nichts ausrichteten. Nun erschienen Sie in der Versammlung Ihrer Landsleute, welche aber auf keine Weise zum Frieden zu bewegen wären: Sie sähen voraus, daß Sie nun grose Martern und der gewisse Tod erwarteten, wenn Sie zurück kehrten — Ihre Freunde, Ihr Weib und Kinder bäten Sie mit Thränen, da zu bleiben — würden Sie als ein zweiter Regulus dennoch zurück kehren?

Men. Ob ich stark genug dazu wäre? weiß ich nicht. Aber ich würde wenigstens einsehen, daß dieses das reine Gesez fordert, welches ohne Rücksicht auf alle zeitliche Vortheile gebietet, daß wir unser Wort halten sollen.

Soph. Also sehen wir wohl, daß ausser den Antrieben, die aus dem Verlangen nach gewissen Vortheilen entstehen, noch ein reines, für sich bestehendes Gesez vorhanden ist, das gar nicht darauf abzweckt, daß wir etwas Gu=

tes und Wünschenswerthes durch edle Handlungen erlangen sollen, sondern schlechterdings gebietet, dieses zu thun, oder jenes zu unterlassen. Ein Gesez, welches deutlich und vernehmlich genug ist, so daß wir uns nicht mit der Unwissenheit entschuldigen können, wenn wir dasselbe übertreten; ein Gesez, das keiner Einschränkungen und Verdrehungen fähig ist, sondern immer dasselbe bleibt, die andern Umstände mögen seyn, wie sie wollen; das dem König und dem Bettler, dem Reichen und dem Sklaven auf gleiche Art Gerechtigkeit, Wahrheit, Bezwingung sinnlicher Begierden u. s. w. gebietet. Nicht Ehre und Reichthum, nicht die Liebe zu unsern theuersten Freunden, nicht die Furcht vor dem gewissen Tode heben dieses Gesez auf: sondern es befiehlt unnachläßlich, was wir thun sollen, wenn wir auch darüber arm, verachtet, unserer Freunde oder gar unsers Lebens beraubt würden. Daher nennt Herr Kant das Bewußtseyn dieses Gesezes auch ein Factum der Vernunft, welches für sich klar ist, und keines Beweises bedarf.

Men. Wer wollte dieses Gesez läugnen:

Freilich giebt es Fälle genug, wo die Stimme desselben durch das wilde Geräusch der Leidenschaften übertäubt wird; aber auch dann wirkt es, obgleich schwach, in der Seele, und läßt sich gewiß einmal wieder mit verstärkter Kraft hören.

Soph. O gewiß! das Gewissen, das lebendige Bewußtseyn von dem Daseyn der reinen praktischen Vernunft, erwachet früh oder spät wieder, und lehrt auch den verstocktesten Bösewicht, daß sein Sistem, welches blos auf die Befriedigung der Neigungen erbauet war, wie eine Seifenblase vor dem ewig festen und unwandelbaren Geseze der Sitten vergehet. Und beurtheilen wir denn nicht auch die Handlungen anderer Menschen nach diesem Princip? Nehmen wir nicht immer als eine ausgemachte Wahrheit an, daß dieser oder jener Mensch so oder anders hätte handeln sollen, wenn er auch wirklich nie so handelt. Das entschuldigt den grösten Monarchen nicht, wenn er Böses thut, daß er unter Schmeichlern und Verführern aufgewachsen, und daran gewöhnt worden ist, seine ungestümme Affekten für die Richtschnur seiner Handlungen zu halten. Wir be-

kennen dennoch einmüthig, daß er anders hätte handeln sollen. — Wenn auch noch so viele Umstände zusammen wirken, die es der listigsten Buhlerin leicht machen, einen unerfahrnen Jüngling in die Neze der Wollust zu verstricken, so wird dieses doch nie ein Grund seyn, warum wir ihn von seinen Pflichten frei sprechen sollten. Das Gesez, welches ihm reine Vernunft gebot, das so wahr und klar vor ihm lag, läßt sich in keinem Falle wegläugnen.

Men. In der That, dieses Gesez ist, so unläugbar es auch ist, dennoch einzig. Wir finden sonst kein Beispiel in der ganzen Natur, daß etwas schlechthin, ohne alle Bedingungen, geboten werde, als hier. Nehmen Sie andere Vorschriften aus der Redekunst, Mathematik, und so vielen Künsten des gemeinen Lebens, so werden Sie finden, daß diese immer unter einer gewissen Bedingung gebieten. Z. E. Wenn du deine Zuhörer belehren und überzeugen willst, so mußt du deine Beweise so oder anders ordnen — verlangst du sie aber nur zu rühren, so hüte dich für dem Lehrton, und wähle vielmehr die Sprache der Leidenschaft

schaft — wenn du einen Zirkel beschreiben willst, so must du eine Linie um einen festen Punkt drehen — wenn du neue Vortheile in der Bearbeitung der Bergwerke erhalten willst, so mußt du gewisse Maschinen ausdenken. Alle diese Vorschriften sind nicht immer verbindend für mich, sondern nur dann, wenn ich diese oder jene Absicht erreichen möchte. Aber das reine Moralgesez gebietet ohne wenn, es ist für sich selbst gesezgebend, und bedarf keiner weitern Bestättigung, als die es aus sich selbst nimmt.

Soph. Dies ist es eben, was ihm die strenge Allgemeinheit verschaft, welche überhaupt ein Kennzeichen aller ursprünglichen Anlagen unserer Seele ist. So wie wir im Gebiete der theoretischen Vernunft gesehen haben, daß die Formen der Zeit und des Raums, und der reinen Verstandsbegriffe, die a priori und von aller Erfahrung unabhängig in unserer Seele liegen, den Karakter der Allgemeinheit bei sich führen: eben so sehen wir nun auch bei dem moralischen Gesez, als einem Princip a priori, daß es allgemein seyn muß.

Men. Einen Einwurf, den ich mich entsin-

ne, einmal gegen diese Allgemeinheit gehört zu haben, will ich doch anführen, ohnerachtet ich einsehe, daß er sich leicht heben läßt. Wie? sagte man, die Grundsäze der Moralität sollten so durchgehends für jedermann allgemein verbindend seyn, da man doch Beispiele genug von wilden Völkern findet, die noch gar keine Begriffe von den ersten Pflichten des Menschen zu haben scheinen, die Diebstahl und Hurerei öffentlich und ungestraft begehen, ja ihre eigene Eltern töden, wenn sie alt sind? — und was man noch mehr für schändliche Handlungen aufsuchte, um diesen rohen Völkern alle Grundzüge eines moralischen Karakters abzustreiten.

Soph. Und wie wollen Sie diesen Einwurf aus dem Wege räumen?

Men. Erstlich würde ich sagen, daß wir gar nicht nöthig haben, auf solche Einwürfe, die aus einzeln, unsichern Beispielen gegen allgemein anerkannte Wahrheiten genommen sind, zu antworten: denn wenn mich meine Vernunft unwidersprechlich lehret, daß das moralische Gesez unabhängig von aller Erfahrung in meiner Seele liegt, so folgt eben so

gewiß, daß andere vernünftige Menschen auch diesem reinen Geseze unterworfen seyn müssen, oder sie sind keine vernünftige Wesen. Wer wird aber behaupten wollen, daß der Seeländer, der Iroquoise, keine Vernunft hätten? Eben so gewiß, als ich sagen kann, daß diese Menschen als sinnliche Wesen die Dinge in Zeit und Raum erkennen, weil diese Formen a priori jeder sinnlichen Anschauung zum Grunde liegen müssen; so gewiß kann ich auch behaupten, daß sie dem moralischen Geseze unterworfen sind, weil dieses auch von keinen Erfahrungen hergeleitet wird.

Soph. Vollkommen richtig. Doch würden Sie nicht noch einige Bestättigungsgründe für die moralische Natur dieser rohen Völker finden?

Men. Ich würde weiter sagen: Nur Nachrichten von den Lastern der Wilden sind theils offenbar falsch, theils sehr übertrieben. Man hat sie noch zu wenig genau und richtig beobachtet; wahre Menschenkenner, welche sichs zum ernstlichen Geschäfte machten, sie fleißiger zu beobachten, (z. E die Herren Forster, de Pages und a.) versichern, daß sie durchgängig bei ihnen Grundzüge der edelsten Men-

schenliebe, Vaterlandsliebe, Standhaftigkeit u. s. w. gefunden haben — daß sie öfters nicht aus Bosheit, sondern aus Mangel der Kultur fehlen, und daß man sicher annehmen kann, wenn sie einmal mehr ausgebildet, und durch äussere Umstände dahin geleitet werden, mit mehrerer Aufmerksamkeit ihre praktische Anlagen zu bearbeiten, sie dann eben so gut einer grösern Moralität fähig sind, als es unsere Vorfahren waren, die doch auch manche Fehler der Wildheit und Unwissenheit nach und nach abzulegen gelernt haben.

Soph. Wir werden in der Folge Gelegenheit haben, noch einmal von diesem Punkte zu sprechen, wo ich mich bemühen werde, auch den lezten Zweifel, der dabei noch übrig bleiben könnte, zu heben.

Jezo wenden wir uns wieder zur Betrachtung dieses allgemeinen moralischen Gesezes. So viel ist also gewiß, daß dasselbe eine nothwendige Norm unserer Handlungen genennet werden muß, woran wir ohne Schwierigkeit erkennen können, ob wir pflichtmäßig, oder pflichtwidrig gehandelt haben Doch nicht für uns Menschen allein, sondern für alle vernünf-

tige Wesen, muß eben dasselbige gültig bleiben, wenn sie auch gar sehr in Einsichten über uns erhaben sind.

Men. Also auch diejenige vernünftige Wesen, welche gar keiner Sinnlichkeit mehr unterworfen sind, (deren Daseyn wir zwar nicht apodictisch beweisen, aber doch höchst wahrscheinlich machen können,) — auch diese sollen unter dem reinen moralischen Geseze stehen?

Soph. Allerdings. Denn es entspringt allein aus der Vernunft, nimmt von der Sinnlichkeit gar keine Bestimmungsgründe, und gebietet noch immer eben so zuversichtlich, mögen auch die subjektiven Verschiedenheiten noch so groß seyn. Denn der Wille jedes vernünftigen Wesens erkennet aus den subjektiven Motiven, (Neigungen) die nicht allgemein sind, und nicht seyn können, stets auch ein reines Gesez, das ihm die Vernunft vorschreibt. — Ja wir können noch weiter gehen, und so gar von der obersten, und unendlichen Intelligenz behaupten, daß sie in der Einrichtung und Regierung der Welt nach dem reinen Gesez der Moralität verfähret.

Men. Ich finde keinen Anstand, diese Fol-

gerung zuzugeben, da sie nicht durch spekulative Vernunft soll bewiesen werden (welches nicht angeht) sondern von der praktischen Vernunft (aus blos praktischen Gründen) fest geglaubt wird. Es wäre sehr widersinnig, zu glauben, daß Gott sich eine andere Richtschnur seiner Handlungen bediente, als diejenige ist, nach welcher zu handeln jedes endliche moralische Wesen von ihm angewiesen ist. Er ist der Urheber aller Geseze und Verbindlichkeit moralischer Wesen gegen dieselbe; der Urheber aller Principien der Moralität, nach denen wir nothwendig allen Unterschied von Recht und Unrecht beurtheilen müssen. Aber ich glaube doch, daß wir noch den grosen Unterschied fest zu sezen haben, welcher sich findet, in so fern endliche Geschöpfe an das moralische Gesez gebunden sind, und in so fern das unendliche Wesen eben dieselbe als allgemein gültig erkennet?

Soph. Ohne Zweifel ist dieser Unterschied sehr groß: denn endliche Wesen haben ausser diesen objektiven allgemeinen Principien der Moral auch noch manche subjektive Antriebe, die theils eingeschrenkt, theils ganz überwun-

den werden müssen. Der vollkommenste Geist weiß von keiner Einschränkung. Erstere fühlen, wie sehr sie oft mit diesen subjektiven Neigungen zu kämpfen haben; da aber dennoch das moralische Gesez unnachläßlich gebietet, so empfinden sie ihre Abhängigkeit davon. Herr Kannt nennt daher dasselbe in Ansehung endlicher Intelligenzen sehr passend **Imperativen**, und blos aus dieser Abhängkeit entstehet auch der Begrif von Pflicht. — Das höchste Wesen handelt blos nach dem objektiven Gesez, aber nicht als Imperativ, weil es selbst der Urheber davon ist; es stehet dasselbe nicht als verbindend für sich an, wie eingeschränkte Wesen thun müssen, und weiß daher auch von keinen Pflichten. Die vollkommenste Natur Gottes ist mit dem Gesez so gleichstimmend, daß sich kein fernerer Zusaz von Uebereinstimmung zwischen den moralischen Principien und seinen Handlungsweisen gedenken läßt. Alles dieses fassen wir unter dem Begrif der Heiligkeit zusammen: daher ist kein Wesen heilig, als das Unendliche.

Men. Ich verstehe Sie vollkommen. Nach diesen Bestimmungen müssen wir also die Hei-

ligkeit des erhabensten Weltschöpfers als ein Ideal der Vollkommenheit ansehen, das uns nie erreichbar ist; als ein Ideal, vor dessen Herrlichkeit wir die ehrfurchtsvollste Bewunderung empfinden, und ohnerachtet wir unsern Abstand davon demüthig erkennen, ihm uns doch mehr zu nähern suchen müssen.

Soph. Ja, mein Theurer, das ist die erste, wichtigste Forderung der Vernunft! Dahin gehet zulezt alle unsere Nachforschung in jedem Theile menschlicher Wissenschaften. Alles bleibt für uns tode unnüze Spekulation, wenn wir nicht diesen lezten einzigen Endzweck, uns dem Ideal des höchsten moralischen Wesens zu nähern, damit verbinden. So rein und unveränderlich dieses Wesen selbst ist, so rein und unveränderlich, ewig gewiß und untrüglich ist das allgemeine moralische Gesez; gleichsam ein Funke, den die höchste Vernunft jeder eingeschränkten Vernunft seiner Geschöpfe mitgetheilt hat, um sie zu erleuchten, und ihr den Weg zu zeigen, auf welchem sie sich dem Urquell aller Vollkommenheit nähern soll.

Men. Wie wichtig, wie erhaben wird mir dann meine Bestimmung, wenn ich mich als

den Unterthan einer so vollkommenen Gesezgebung, als den Mitbürger einer Verfassung betrachte, die auf die lautersten und reinsten Aussprüche der Vernunft gestüzt ist, und deren Urheber selbst mir das Muster zur Befolgung dieser Aussprüche vorzeichnet!

Soph. Wir werden noch mehr Gelegenheit haben, von diesen herrlichen Aussichten zu sprechen, wenn wir die Grundzüge des Kantischen Systems weiter verfolgen. Dies erkennen wir also als ausgemachte Wahrheit, daß Geseze a priori die Richtschnur für jedes vernünftige Wesen sind?

Men. Für nie zu bezweifelnde Wahrheit.

Soph. So lassen Sie uns nun versuchen, ob wir dieses Gesez der reinen Vernunft, dessen Oberherrschaft wir anerkennen müssen, auch so in Worten auszudrücken vermögen, daß es jederzeit als eine Regel zu Handlungen und Beurtheilung derselben dienen kann.

Men. Dies ist freilich nothwendig, wenn wir uns über Gegenstände der Moralität mit andern unterhalten wollen, ohne Zweideutigkeit und Wortstreit befürchten zu müssen.

Soph. Auch deswegen, damit wir bei der

Entwerfung unserer Maximen jederzeit eine ungezweifelte und sichere Regel bei der Hand haben, wornach wir die Güte oder Verwerflichkeit dieser Maximen prüfen können. Herr Kant drückt dieses Grundgesez der reinen praktischen Vernunft folgendermaßen aus:

Handle stets so, daß du wünschen kannst, es möchte jedermann so handeln, — daß du nichts dagegen haben kannst, wenn die Maxime deines Willens als allgemeines Gesez aufgestellt würde.

Hierdurch wird nun in andern Worten, und noch deutlicher, das ausgedrückt, was wir schon vorhin festgesezt hatten, daß nemlich jeder Vernünftige durch seine Vernunft, und nicht durch Erfahrung, erkennet, wie er und alle Menschen ein allgemeines Gesez über sich haben, dem gemäß sie handeln sollen.

Men. Wenn ich Sie recht verstehe, so hat Kant durch dieses Grundgesez kein neues Princip der Moral aufstellen, sondern nur dasjenige, welches jeder Mensch in seiner Vernunft findet, in eine Regel bringen wollen, wornach man mit gröserer Leichtigkeit prüfen kann, ob eine Entschliessung, Handlung, dem reinen Vernunftgesez gemäß oder nicht gemäß sey.

Soph. Richtig! — dann würde man sein System völlig mißverstehen, wenn man ihm die Absicht beimessen wollte, als wollte er die Menschen ein reines Moralgesez lehren, welches vorher ganz unbekannt gewesen wäre. Dieses ist ja ganz unmöglich, da es ein Gesez ist, welches jede Vernunft als solche selbst finden muß. Ganz richtig nennen wir es daher eine Formel, die nur das bestimmt sagt, was das moralische Gesez zu leisten gebietet.

Men. Doch wünschte ich noch eine weitere Erklärung über dieselbe.

Soph. Nehmen Sie unsere vorigen Beispiele, woran wir die Reinheit des moralischen Gesezes anschaulich zu machen versuchten. Wenn Sie in den Fall kämen, daß Sie durch einen Raub Ihre Vermögensumstände verbessern könnten, ohne daß Sie die geringste Wahrscheinlichkeit sähen, entdeckt zu werden, und nun machten Sie sich eine Maxime, daß Sie durch jede sichere Mittel Ihr Vermögen vergrössern wollten, was würde Sie wohl von der Unstatthaftigkeit dieser Maxime überzeugen?

Men. Der offenbare Widerstreit, worinn dieselbe mit meiner Vernuuft stünde, welche das Gegentheil gebietet.

Soph. Woran erkennen Sie, daß diese das Gegentheil gebietet? Was würden Sie zum Kennzeichen angeben, wornach man den Gehalt dieser Maxime prüfen könnte? würden Sie weiter nichts vorzubringen wissen, als: dies ist nicht Recht, ist gegen das moralische Gesez — oder können Sie noch bestimmter sagen, woran Sie die Unrechtmäßigkeit der Maxime erkennen?

Men. Ich würde als Kennzeichen angeben, weil sie nicht allgemein seyn kann, und daher nicht aus reiner praktischer Vernunft entsprungen ist. Denn ein allgemeines Gesez, daß jeder seinen Nächsten berauben, so gar töden sollte, wenn er sich ohne Gefahr seines Geldes bemächtigen könnte, ist so widersinnig, daß man sogleich einsiehet, daß es nicht bestehen könnte. Die menschliche Gesellschaft zerstöhrte sich dadurch selbst, und es wäre eben so viel, als durch ein Gesez dahin arbeiten, daß es keine Geseze mehr geben könnte. Wer siehet nicht diesen Widerspruch ein?

Soph. Nun sehen Sie also, woran ich die Rechtmäßigkeit der Maxime erkenne. Ich gebe ihr die Form eines allgemeinen Gesezes,

und frage, was geschehen würde, wenn jedermann so handelte? Sehe ich nun, daß sie, ohne sich selbst zu zerstöhren, nicht zur Norm für die moralische Welt werden kann, so ist sie als unstatthaft und verwerflich anzusehen. Fände ich aber das Gegentheil, so ist dieses ein sicherer Beweiß, daß ich meine Entschliessungen und Handlungen darnach einrichten muß.

Wie viel ist ein solches richtiges Probemittel werth, das uns in jedem Falle zeigt, was an unsern Gesinnungen und Entschliessungen, als reines Gold die Probe hält, und was als unächter Zusaz davon abgesondert werden muß!

Men. Durch Ihre Beispiele wird mir die Sache immer deutlicher. Voll Begierde erwarte ich noch mehrere, zur Bestärkung und Erläuterung dieses Hauptsazes.

Soph. Das andere Beispiel legte die Frage vor, ob Sie verbunden wären, wenn Sie aus dem Gefängniß Ihrer Feinde nach Haus geschickt worden wären, Ihr Versprechen zu halten, und ob Sie ohne Rücksicht auf die zu besorgende böse Folgen zu nehmen, alle Bitten und Vorstellungen Ihrer Freunde zurück weisen, und sich wieder bei Ihren Fesseln ein-

stellen sollten? Hier würde Ihnen mancher Mund die Maxime zurufen: wenn ich bei der Brechung meiner Zusage niemand, als meinen Feinden schade, hingegen bei der Erfüllung derselben mich unvermeidlich unglücklich mache, so ist es erlaubt sie zu brechen. Welches erkennen Sie nun für Ihre Pflicht, sich nach dieser Maxime zu richten, oder Ihr Wort zu halten?

Men. Daß ich mein Versprechen erfülle, das ist Pflicht, die durch keine Umstände aufgehoben wird. — Die andere Maxime kann ich ohnmöglich für ein allgemeines Gesez gelten lassen. Kann ich wünschen, daß es ein allgemeines Gesez gäbe, wodurch es einem jeden erlaubt würde, sein Versprechen zu brechen, so oft es ihm seine Neigung eingiebt? Würde man denn noch an Versprechungen und Verträge glauben? Würde dieses Gebot nicht bewirken, daß es gar keine Versprechungen und Verträge mehr gäbe, und also sich selbst zerstöhren? Aber die andere Maxime: halte stets, was du versprochen hast, so weit es physische Umstände erlauben! — und folgende: versprече nichts, was nicht mit dem Wohl

der Welt, und also mit deinen Pflichten überein kömmt! — Dieß, dieß sind moralische Geseze der reinen praktischen Vernunft. Das sehe ich daran, weil ich wünschen kann, daß jeder Mensch darnach handeln möchte.

Soph. Halten Sie dieses Grundgesez jedem Lügner, jedem Dieb, er mag noch so hartnäckig böse seyn, vor: er wird, wenn er aufrichtig reden will, gestehen müssen, daß die Befolgung seiner Maximen nie allgemein eingeführt werden dürfe; und dadurch gestehet er zugleich mit ein, daß er ganz anders handeln müßte, wenn er pflichtmäßig leben wollte.

Doch müssen wir nun auch auf die andern Motive sehen, wodurch wir Menschen zum Handeln bestimmt werden können: denn es ist nicht blos reines Vernunftgesez, das unsern Willen leitet, sondern es giebt auch mancherlei sinnliche Bewegursachen, denen unser Wille unterworfen ist. Es ist nothwendig, daß wir jezo diesen Unterschied genau merken, um hernach die wichtigen Folgen, welche daraus entspringen, desto besser einsehen zu können. — Hier kommt nun vors erste das Wort Maxime vor. Wir haben dasselbe vorhin schon et-

liche mal gebraucht, ohne uns um eine genaue Erklärung davon zu bekümmern. Man versteht darunter kein reines Gesez der Vernunft (ohnerachtet sie dazu erhoben werden kann); sondern einen praktischen Grundsaz, der nur deswegen von uns angenommen wird, weil wir Gründe dazu in unserm Temperament, äußerlichen Umständen und andern empirischen Bedingungen finden, die uns dazu antreiben. Eine solche Maxime ist blos etwas, das wir auf einige Zeit als eine Regel unserer Handlungen annehmen, weil wir subjektive Gründe dazu zu finden glauben; z. E. wenn ich mir zur Maxime mache, besonders die Morgenstunden zu meinen Geschäften zu benuzen, weil ich zu anderer Zeit davon incommodirt werde, oder von diesen und jenen Speisen mehr zu geniesen, als von andern, weil sie meinen Gesundheitsumständen zuträglicher sind, u. s. w.

Men. Diese Maximen, als Bestimmungen meines Willens, sind nicht für jedes denkende Wesen allgemein, und haben den Karakter der Nothwendigkeit gar nicht, weil sie nicht aus der Vernunft allein entsprungen, sondern

aus

aus Erfahrungen gesammelt sind. Solche empirische Grundsäze werden also nie den Namen der praktischen Geseze verdienen können?

Soph. Nie. Ja es giebt so gar viele Maximen, die mancher Mensch lange befolgt, und die dabei allen praktischen Gesezen zuwider sind, wie wir täglich an vielen Beispielen sehen. Wenn ich nach jedem sinnlichen Vergnügen hasche, ohnerachtet ich dadurch meine Pflichten gegen andere verleze — wenn ich die Freuden der Tafel mehr liebe, als meine Gesundheit — oder meine Gelobegierde lieber befriedige, als auf die Stimme der Gerechtigkeit höre; so sind dieses immer subjektive Bestimmungsgründe des Willens, die aber nur Maximen heisen, und als solche der Prüfung der praktischen Vernunft unterworfen werden müssen, um zu sehen, ob sie mit dem moralischen Gesez einstimmend sind, oder ihm wiederstreiten.

Men. Dieses alles ist deutlich. Subjektive Grundsäze heissen Maximen: welches sind dann nun die objektive?

Soph. Die objektiven Grundsäze, oder Imperativen, werden immer durch ein Sol-

len ausgedrückt, wodurch sie sich von den Maximen unterscheiden. Die Imperativen werden aber wieder in hypothetische und categorische eingetheilt. Die erstere gehen stets auf eine gewisse Absicht, deren Erreichung ich mir vorseze, z. E. ich soll meinen Lebenswandel so oder anders einrichten, um geehrt, reich und glücklich werden zu können — ich soll kein Verschwender werden, um im Alter nicht Mangel leiden zu müssen. Dieses Sollen ist immer bedingt, und daher heissen diese Imperativen nur praktische Vorschriften, keine Geseze: sie gebieten nur in so fern, als ich mir eine gewisse Absicht vorseze, ohnerachtet es vielleicht möglich wäre, daß ich meine Absicht auch auf andere Art eben so gut oder noch besser erreichen könnte.

Dagegen heissen die Geseze der reinen Vernunft categorische Imperativen, weil sie den Willen, als Willen, ohne eine Rücksicht auf empirische Zwecke bestimmen. Sie sind an gar keine Bedingungen gebunden, und gebieten schlechthin, sehen auch gar nicht einmal darauf, ob ich viele oder wenige Hindernisse zu überwinden habe, sondern verlangen jezt

und immer dasselbe von meinem Willen, es mögen noch so viele subjektive Maximen sich der Erfüllung des Gesezes in den Weg legen wollen. Daher sind sie objektiv und allgemein gültig, z. E. du sollst nicht stehlen, du sollst immer die Wahrheit reden. — Verstehen Sie nun diese Eintheilung vollkommen?

Men. Ich will versuchen, ob ich sie gefaßt habe. Maximen sind blose subjektive Grundsäze, die sich selbst untereinander oder auch dem moralischen Gesez widerstreiten können, und daher nicht aus der Vernunft allein, sondern auch aus der Erfahrung entsprungen sind. — Praktische Vorschriften heisen zwar Imperativen, da sie etwas vorschreiben, was wir thun sollen, aber sie gebieten stets, um einer gewissen Absicht willen, die nun freilich nicht jeder Mensch erreichen will. Für diejenigen sind also diese Vorschriften gültig, welche sich einen gewissen Zweck vorsezen, wozu sie in jener Vorschrift die Mittel angegeben finden (wofern es nicht auch noch andere, eben so dienliche Mittel giebt) — Aber praktische Geseze sind zu aller Zeit und für alle vernünftige Wesen gültig, ohne durch eine Bedingung eingeschränkt zu seyn; daher heisen sie categorische Imperativen.

Soph. Vollkommen richtig! — Noch einige Anmerkungen dienen vielleicht zu weiterer Entwickelung dieser Begriffe.

Sie sehen erstlich, daß alle praktische Geseze in anderer Rücksicht auch als blose Vorschriften können betrachtet werden, wenn man sie nicht mehr als schlechthin, sondern um gewisser Zwecke willen gebietend ansiehet. Wenn ich sage: du sollst nicht stehlen, damit du nicht gestraft werdest, damit dich nicht andere Menschen wieder bestehlen — du sollst die Wahrheit reden, damit du das Vertrauen deiner Mitbürger gewinnest, um deine Geschäfte desto ungehinderter verrichten zu können u. s. w. so sind dieses keine reine Vernunftgeseze mehr, weil wir sie um gewisser Zwecke willen erfüllen; ob sie gleich den Namen der Imperativen noch verdienen, weil sie doch hypothetische Nothwendigkeit haben (wofern ich einen Zweck erreichen will, so muß ich das Mittel wollen). So bald sie aber objektiv nothwendig werden, d. i. wenn sie das Stehlen schlechthin verbieten, die Wahrhaftigkeit schlechthin gebieten, ohne auf einen Nuzen zu sehen, den ich dadurch erreichen könnte, und also un=

bedingt aussagen, wir sollen, ohne auf die Frage zu sehen, warum wir sollen — dann, nur dann sind es praktische Geseze.

Men. So wäre also hier nur eine Verschiedenheit in der Vorstellungsart: der Erfolg bliebe bei beiden ebenderselbe, sowohl demjenigen, welcher durch das reine Vernunftgesez bestimmt wird, die Wahrheit zu reden, als bei dem andern, der es um gewisser Zwecke willen thut?

Soph. Der Erfolg mag immer derselbe bleiben, ohnerachtet sich dieses nicht so allgemein behaupten läßt, und uns hier auch weiter nichts angehet: denn bei der Moralität der Handlungen kommt es nicht sowohl auf das, was die Handlung wirkt, an, als vielmehr auf die Gesinnung des handelnden Subjekts. Da ist nun der Unterschied sehr wichtig, ob der Wille blos durch reine Vernunft, oder auch durch empirische Gründe zum Guten bestimmt werde, wie wir bald weiter sehen werden.

Zweitens können auch umgekehrt sehr viele Maximen und Vorschriften zu praktischen Gesezen erhoben werden, wenn man die empiri-

schen Bedingungen hinweg läßt, die der absoluten Nothwendigkeit im Wege stehen. Ich sage, sehr viele, aber bei weitem nicht alle. Wo die Maxime dem Grundgesez aller Moralität zuwider ist, so daß sie sich selbst zerstöhren würde, wenn sie als ein allgemeines Gesez angenommen würde, da ist es freilich unmöglich, sie als ein reines Gesez darzustellen. Wo aber der wahre reine Gehalt nur unter empirischen Vorstellungen versteckt ist, da kann man jenen hervor ziehen, und gänzlich von diesen reinigen, so daß aus der subjektiven Maxime ein objektives allgemeines Gesez wird.

Men. Wir wollen uns einen Mann vorstellen, der den Grundsaz aufs gewissenhafteste befolgt, sein Vaterland auf alle mögliche Art zu vertheidigen. Ich nehme an, daß er hierzu hauptsächlich durch folgende Bewegründe angetrieben werde: er will dadurch Ehre bei seinen Zeitgenossen, Nachruhm bei künftigen Generationen, und wohl gar ein öffentliches Ehrendenkmal erwerben; er hoft, daß ihn seine Obern reichlich mit Geld und Gütern beschenken, oder in dem Fall, daß er umkäme, seine Hinterlassenen gut versorgen

werden. Er sieht das Elend seiner Mitbrüder, und überhaupt die verderblichen Folgen, welche langwierige Kriege bringen, und wird nun durch Mitgefühl fremder Leiden angetrieben, dieselbe zu vermindern. — Ich seze mich in die Stelle dieses Mannes, und muß zuverlässig annehmen, daß ich dennoch verbunden wäre, mein Vaterland zu vertheidigen, wenn auch alle jene subjektive Bewegungsgründe nicht bei mir wirksam wären. Begierde nach Ehre, Nachruhm, Geld, sind im geringsten nicht nothwendig, mich zur Erfüllung dieser Pflicht zu treiben. Ferner kann mein Temperament, das ganze Verhältniß meiner geistigen und physischen Natur, so beschaffen seyn, daß mich das Mitgefühl für die Noth anderer Menschen lange nicht stark genug afficirt, um mich zur Aufopferung meiner Ruhe, meiner zeitlichen Glückseligkeit und endlich meines Lebens zu bewegen; und dennoch erkenne ich es als die vollkommenste Pflicht, daß ich so handeln soll. Da wird also dieser Grundsaz, von allen empirischen Bedingungen gereinigt, mir als ein Grundsaz der praktischen Vernunft erscheinen, welcher schlechthin eine Pflicht gebietet,

die aller subjektiven Bestimmung ungeachtet, immer unveränderlich und nothwendig bleibt. — Ich würde einen solchen Mann, der nicht nothwendig hätte, durch die obgenannten empirischen Beweggründe zur gefahrvollesten Vertheidigung seines Vaterlandes bestimmt zu werden, sondern dieselbe schon aus dem Bewustseyn des reinen Gesezes für seine Pflicht erkennte, gewiß meiner ganzen Hochschäzung würdig erkennen müssen. War dieses nicht Ihre Meinung, mein Freund, da Sie sagten, man könnte manche Maximen auch als reine Geseze denken, wenn man den Einfluß aller Neigungen davon absonderte?

Soph. Sie haben meine Meinung durch dieses Beispiel vollkommen erläutert. Ich freue mich, daß Sie diesen wichtigen Saz schon so deutlich einsehen. Es ist auch kein Zweifel, daß nicht der gemeine Menschenverstand bei jedem vorkommenden Falle leicht einsehen könne, was der Unterschied heissen wolle, aus blosem Bewußtseyn des reinen Gesezes handeln, oder sich durch empirische Bestimmungsgründe antreiben zu lassen: denn obgleich die Beispiele, wo das moralische Ge=

sez der einzige Bestimmungsgrund des Willens ist, in der Erfahrung schwerlich mit völliger Gewißheit aufzufinden seyn möchten, so lassen sie sich doch wenigstens denken.

Aber nun wird es nothwendig seyn, die Ursachen dieser Unterscheidung zwischen reinen und empirischen Bestimmungsgründen des Willens tiefer zu entwickeln. Worinn liegt der Grund, daß wir die leztern nicht als die einzigen oder doch die vornehmsten ansehen können, sondern ausser ihnen noch ein reines Gesez annehmen müssen, welches unbedingt gebietet, und daher oft unsern Neigungen, und den Maximen, die darauf gebaut sind, gerade widerspricht?

Men. Ich gestehe es, daß ich wohl ganz gut einsehe, daß der Mensch, als ein moralisches Wesen, unmöglich blos durch sinnliche Triebfedern zur Tugend geleitet werden könne, sondern auch unmittelbar erkennen müsse, was seine Pflicht sei: aber wie es zugehe, daß diese reine moralische Geseze allein im Stande seien, ihn in Ansehung seiner wichtigsten praktischen Angelegenheiten zu bestimmen darüber erwarte ich begierig Ihre Erklärung.

Soph. Wir müssen hier wieder eine Vergleichung zwischen dem spekulativen und praktischen Vernunftgebrauche anstellen, um desto deutlicher bemerken zu können, was beide gemein haben, und nothwendig gemein haben müssen. — Die Kritik der Vernunft lehret uns, was für ein groser Unterschied zwischen Form und Materie unserer Erkenntniß ist. Der Mensch, wenn er als neuer Ankömmling in den Kreiß der sinnlichen Erfahrungen tritt, ist mit verschiedenen Organen versehen, um die sinnlichen Anschauungen, die sich ihm darbieten, aufzufassen. Sie erinnern sich gewiß noch, was bei diesen Anschauungen Materie, und was Form genannt wird?

Men. Ja. Dasjenige, was bei allen sinnlichen Wahrnehmungen ohne Ausnahme angetroffen wird, und denselben zum Grunde liegen muß, wenn sie Erfahrungen für uns werden sollen, ist die Form derselben; das andere, was durch diese Form geordnet wird, die Materie. Wenn ich eine Landschaft überschaue, so nehme ich viele Dinge neben einander in einer Ausdehnung wahr, oder ich sehe, daß sie einen Raum einnehmen; ferner be-

merke ich an den Dingen mancherlei Verände-
rungen, oder Zustände derselben, die auf vor-
hergehende Zustände folgen. Ich sehe leben-
dige Geschöpfe sich bewegen, Schiffe den Strohm
hinabgleiten, Pflanzen, die verwelken, und
andere, welche hervorwachsen u. s. w. Diese
Folge der Begebenheiten gehet in der Zeit vor.
Ich muß also eingestehen, daß alle sinnliche An-
schauungen im Raum und in der Zeit befind-
lich sind. Daß diese Formen von Raum und Zeit
aber nicht selbst aus Erfahrungen abstrahirt
werden, sondern vor aller Erfahrung als rei-
ne Anschauungen in der Seele liegen (d. i. die
Receptivität der Seele ausmachen, wodurch
sie in den Stand gesezt wird, sinnliche Erfah-
rungen zu machen) beweißt man dadurch, weil
es wohl möglich ist, sich einen leeren Raum
und leere Zeit vorzustellen, worinn keine An-
schauungen befindlich wären: aber im Gegen-
theil können wir keine Anschauungen denken,
die nicht in Raum und Zeit seyn müsten. Weil
das, was für sich bestehen kann, doch ehe in
der Seele seyn muß, als das andere, welches
ohne jenes gar nicht sinnlich vorgestellt werden
könnte, so nennen wir Raum und Zeit mit Recht
die Formen der Anschauungen.

Soph. Richtig! Wir wollen uns nun jezo nicht damit aufhalten, was Herr Kant weiter zur Bestättigung dieses Sazes so vortrefflich in seiner transcendentalen Aesthetik ausgeführt hat. — Um der bald folgenden Anwendung willen, lassen Sie sichs nicht verdriesen, wenn wir noch ein wenig bei diesen Säzen verweilen. Es fließt aus dem, was Sie so eben sagten, daß alle sinnlichen Anschauungen nicht die wirklichen Dinge selbst sind, welche die Welt ausmachen, sondern nur Erscheinungen derselben, wie wir sie vermittelst der Formen von Raum und Zeit wahrnehmen können. Für uns sind sie allerdings wirkliche Gegenstände, aber nicht für solche Wesen, die eine andere Art des Anschauungsvermögens als wir haben würden. Doch nun weiter: ist dieses Anschauungsvermögen allein schon hinreichend, uns eine zusammenhangende Kenntniß von der Welt zu geben, oder gehört noch ein anderes Vermögen dazu, welches dazu bestimmt ist, das Mannichfaltige in den Anschauungen zu apprehendiren, zu vergleichen, unter Begriffe zu bringen, und denselben Einheit zu geben?

Men. Ausser der Sinnlichkeit hat der Mensch

auch Verstand. Denn es wäre nicht möglich durch blose Anschauungen, wodurch wir nur das Mannichfaltige der Dinge empfinden, eine Kenntniß von denselben zu bekommen. Der Verstand muß nun dieses Mannichfaltige unter Begriffe bringen, und ihm diejenige Einheit verschaffen, wodurch es erst eine Kenntniß werden kann.

Soph. Was aber vorausgesezt werden muß, um ein anderes Ding zu Stande zu bringen, das muß doch auch, unabhängig von dem Daseyn dieses lezten Dinges, für sich selbst existiren. Nicht wahr?

Wen. Sicher. Das Vermögen des Verstandes muß für sich selbst bestehen, weil wir ohne dasselbe gar keine Kenntniß von der Welt erlangen könnten. Mit andern Worten heißt dieses so viel: es finden sich in unserer Seele reine Verstandsbegriffe, z. E. von Substanz, Causalität, Gröse u. s. w. die nicht durch Erfahrungen in uns gekommen seyn können, weil nur durch sie erst Erfahrungen möglich werden. Ohne dieselben wäre alle Anschauung blind, und für uns so gut, als gar nicht existirend. Wir hätten dann wohl eine Empfindung von

dem Eindruck der äussern Dinge in unsere Organe; wir wären uns aber derselben eben so wenig bewust, als der Spiegel der Abbildung äusserer Gegenstände auf seiner Oberfläche sich bewußt ist, d. i. wir verhielten uns blos leidend.

Soph. Es muß also ein aktives Vermögen dazu kommen, um diese sinnliche Eindrücke zu einer Kenntniß umzuschaffen, und sie für uns nuzbar zu machen. — Diese allgemeine Verstandesbegriffe (Categorien) heisen nun die Form des Verstandes, und liegen auch a priori in der Seele, so wie die Formen der Anschauung Raum und Zeit Denn sie sind eben so allgemein, wie diese, und es wäre also ebenfalls ungereimt, sich dieselbigen als aus der Erfahrung abstrahirt denken zu wollen, weil alles, was uns Erfahrung lehrt, keine Allgemeinheit haben kann. Z E. Die Erfahrung lehrt, daß auf einen warmen Sommertag Gewitter folgen, daß aus Dünsten, die aus der Erde aufsteigen, sich Wolken bilden: aber daß es immer so seyn müsse, folgt nie aus noch so vielen Erfahrungen. Ganz anders sind die Grundsäze des reinen Verstandes beschaffen, z. E. daß die Dinge im Raume aus-

gedehnt seyn müssen, daß jede Wirkung eine Ursache voraussezt u. s. w. Diese erkennen wir als allgemeine Grundsäze. Daher müssen die Verstandesbegriffe von Gröse, Caussalität a priori in der Seele liegen.

Nun haben wir also für die spekulative Vernunft verschiedene Formen, Raum und Zeit, und Verstandesbegriffe, die von der Materie der Erkenntniß unabhängig sind, und ohne deren Anwendung keine Erfahrung zu bewirken wäre. Aber jezt ist noch ein Punkt in Betrachtung zu ziehen, der eben so wichtig wie der vorige ist. Ohnerachtet diese Formen a priori da sind, so würden sie doch leer seyn, wenn nicht Materie oder Objekte dazu kämen, auf welche sie angewendet werden könnten. Wir behaupten also gar nicht, daß der Mensch auch dann, wenn ihm gar keine Objekte gegeben wären, sich einen bestimmten Begrif von Ursache, Substanz, machen könnte, oder als wenn diese Begriffe dann schon ganz ausgebildet vorhanden wären. Ohne Erfahrung sind diese Begriffe leer, und durch ihre Anwendung auf Anschauungen bekommen sie erst objektive Realität für uns. Es sind dieses die Veran-

lassungen, wodurch der an sich leere Verstandesbegrif mit ins Spiel gezogen, entwickelt, und vollkommen bestimmt wird. Daher ist er doch nicht von der Erfahrung abstrahirt, sondieselbe erweckte und entwickelte ihn nur weiter. So ist es mit den realen Anschauungen von Raum und Zeit so ist es mit allen reinen Verstandesbegriffen beschaffen. Sie bestehen für sich a priori das ist sie sind rein; aber ohne Veranlassungen, wo sie auf Erfahrung angewendet werden können, sind sie leer, so gut als Erfahrungen ohne Begriffe blind sind. Durch die Vereinigung beider entstehet erst die Kenntniß von Gegenständen.

Men. Daß diese reine Formen ohne sinnliche Anschauungen, durch welche sie erst in der Seele entwickelt werden für uns von keinem realen Gebrauch sind, lehret mich auch folgende Betrachtung. Der Mensch hat alle diese Formen gleichsam als Anlagen, so bald er auf die Welt kommt, deswegen ist er aber noch nicht im Stande, einigermasen zusammenhangend zu denken, vielweniger ganze Wissenschaften zu übersehen. Nach einiger Zeit bekommt er mehrere Fertigkeit darinn, erfindet

so gar neue Wahrheiten, denket ganze Systeme aus, die auf diese reine Anschauungen und Begriffe gegründet sind, z. E. reine Mathematik. Wer wird sagen, daß er die Säze der Geometrie aus der Erfahrung abstrahirt habe? Woher käme denn die apodiktische Gewißheit derselben? Aber so viel wird jeder eingestehen, daß die Erfahrung die Veranlassung gab, die Säze der Geometrie durch die reine Form des Raums zu einem wissenschaftlichen Systeme zu vereinigen.

Soph. Jezt lassen Sie uns noch einmal zurück sehen, was wir unter Form und Materie in der spekulativen Philosophie verstehen. Zur Form gehören diejenigen Anschauungen und Begriffe, die vor aller Erfahrung in der Seele, obgleich noch unentwickelt, vorhanden sind: Materie sind diejenigen Objekte, die wir in der Sinnenwelt antreffen, welche wir aber nicht erkennen würden, wenn jene Receptivität der Seele a priori nicht vorausgienge. Form ist also immer das Allgemeine, was zur Bestimmung jeder Anschauung erforderlich ist: Materie die Erscheinungen selbst, welche durch jene Form bestimmt werden müs-

sen, um Gegenstände unserer Erkenntniß werden zu können. — Nun entstehet die Frage, ob in dem praktischen Vernunftgebrauch nicht eben dieselbe Eintheilung statt finde? Wie definirten wir vorhin den praktischen Vernunftgebrauch?

Men. Die Vernunft, so fern sie praktisch ist, hat es nicht mit Erweiterung unserer Kenntnisse zu thun, welches für die Spekulation gehört; sondern beschäftiget sich blos mit den Bestimmungsgründen des Willens, welche theils rein, theils empirisch sind.

'Soph. Reine Geseze können nun nicht aus der Erfahrung entsprungen seyn, ob sie gleich darinn erst ihre Anwendung finden: denn sie bestimmen den Willen für sich ganz allein, und bedürfen keiner Beihülfe von empirischen Principien; d. i. die Geseze der reinen Vernunft verbinden uns nicht deswegen, weil sie uns gewisse Zwecke zur Erreichung darstellten, um derer willen wir sie befolgen müsten, sonst wären sie nicht allgemein verbindend, sondern von subjektiven Bedingungen abhängend (wie wir schon vorhin gesehen haben). Sie sagen nichts weiter, als: du sollst schlechterdings und in allen Fällen dieses thun, und jenes

unterlassen. Aber die empirischen Willensbestimmungen sagen nur: du sollst es thun, wenn du reich, geehrt, glücklich werden willst, und sind daher immer nur bedingt.

Men. Weil also die reinen Geseze keine Objekte der Erfahrung voraussezen, sondern a priori bestehen, so sind sie nicht materiale, sondern formale Geseze. Ist dieses nicht Ihre Meinung?

Soph. Völlig. So oft ein Objekt oder Materie des Begehrungsvermögens vorausgesezt wird, welches den Willen zum Handeln bestimmt, so nennt man dieses einen materialen Bestimmungsgrund (z. E. wenn ich mich deswegen zu einer Handlung entschliese, weil mich die Begierde nach einem gewissen Gegenstand dazu treibt).

Ich stelle mir dabei jederzeit ein gewisses Objekt vor, und suche dasselbige zu erreichen, weil ich dadurch ein Gefühl der Lust zu erhalten, oder ein Gefühl der Unlust zu vermeiden gedenke. Können wir aber wohl a priori wissen, was uns Lust oder Unlust gewähren wird?

Men. Keinesweges! Es ist blos Sache der

Erfahrung, auszumachen, ob dieses oder jenes für mich angenehm oder unangenehm seyn werde. Dabei ist die Verschiedenheit der subjektiven Bedingungen so groß, daß manches zwar für mich angenehm seyn kann, für ein anderes Subjekt aber, dessen Empfänglichkeit dazu nicht mit der meinigen übereinkommt, nicht angenehm ist. Wir können also diese empirische Bestimmungsgründe des Willens, die sich immer auf Lust und Unlust beziehen, und also immer die Erreichung eines gewissen Objekts oder einer Materie gebieten, sehr schicklich materiale Principien nennen.

Soph. Nun halten Sie den Begrif der Materie in spekulativer und praktischer Rücksicht gegen einander. Materie begreift die Gegenstände der Erfahrung. Da werden Sie erstlich bemerken, daß in beider Rücksicht Materie für sich (ohne ein reines Vermögen unserer Seele a priori) keine allgemeine Säze giebt. Denn wollen wir 1) dieselbe kennen lernen, ihre Bestandtheile untersuchen, ihren Zusammenhang einsehen, so bietet uns die Erfahrung überall keine allgemeine Principien dar, sondern lehret uns nur, daß

etwas so ist, aber nicht, daß es so seyn muß. 2) Machen wir dieselbe zu Motiven unsers Willens, und sezen uns vor, durch Erreichung derselben angenehme Gefühle zu erhalten, oder unangenehme zu vermeiden, so sind diese Maximen und praktische Vorschriften wieder nicht allgemeine Geseze, weil sie auf empirischen Bedingungen beruhen, welche gar sehr verschieden seyn können.

Daraus folgt zweitens: Daß Materie in beider Rücksicht in dem Menschen ein Vermögen a priori voraussezt, wenn Allgemeinheit in unsere Erkenntnisse und Willensbestimmungen gebracht werden soll. Denn 1) erfordert Materie als Gegenstand des Erkenntnißvermögens nothwendig ein solches Vermögen a priori von Seiten des erkennenden Subjekts, um in das Manichfaltige der Anschauungen Einheit zu bringen, und sie dadurch zu einer wirklichen Erkenntniß zu machen (wie wir oben gesehen haben). Und so werden auch 2) praktische materiale Principien ein höchstes moralisches Princip voraussezen, um die unendlichen Verschiedenheiten, welche aus der Befolgung der erstern entstehen,

dadurch aus dem Wege zu räumen, daß es, als ein Gesez für alle vernünftige Wesen, eine allgemeine Richtschnur ihrer Willensbestimmungen ist, woran man die verschiedene Maximen prüfen, und sich entweder als mit dem moralischen Gesez übereinstimmend annehmen, oder im gegenseitigen Falle als unstatthaft verwerfen kann. Kurz, moralisches Princip a priori ist, mit Herrn Kant zu reden, dasjenige, welches Einheit in unsern Begehrungen bewirkt.

Da wir aber unter Materie eines praktischen Princips den Gegenstand des Willens verstanden haben, in so fern er Bestimmungsgrund desselben ist; so werden wir die allgemeine moralische Geseze (welche alle Materie als Bestimmungsgrund ausschliesen) sehr schicklich mit dem Namen, **Form der Geseze**, oder **formale Principien** belegen. Es ist auch nicht schwer zu begreifen, was diese Benennung sagen wolle.

Men. Form ist das Allgemeine, welches sich in jedem Gesez für vernünftige Wesen finden muß, daher wird der formale Grundsaz sehr leicht von allen Materialen unterschieden,

wenn wir nach unserer obigen Formel eine Prüfung anstellen, ob diese oder jene Maxime so beschaffen sei, daß sie als ein allgemeines Gesez für alle vernünftige Wesen könne angenommen werden. Finden wir nun diesen Karakter der Allgemeinheit an ihr, so halten wir sie für ein formales Gesez a priori. Finden wir aber, daß sie zu einem allgemeinen Gesez nicht tauglich ist, weil sie eine Materie (Objekt aus der Sinnenwelt) als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, weswegen sie nicht von allen vernünftigen Wesen (und nicht einmal von allen Menschen) befolgt werden kann, so nennen wir sie ein materiales Princip.

Soph. Ich bin mit Ihrer Erklärung sehr zufrieden. — Die menschliche Vernunft hatte in ihrem praktischen Gebrauch eben so gut allgemeine Grundsäze nöthig, als sie im theoretischen allgemeine Grundbegriffe bedurfte. Sie konnte sich nicht damit behelfen, auf gerathewohl aus der Erfahrung Beweggründe zum Handeln aufzulesen, und dadurch einer beständigen Gefahr des Irrthums unterworfen zu seyn. Was sie jezt als einen würdigen Gegenstand ihres Begehrungsvermögens angese-

hen hätte, würde sie nach mehrern Erfahrungen wieder verworfen haben: was der eine für ein schickliches Objekt für sein Begehrungsvermögen gehalten hätte, würde der andere, weil er sich in andern Umständen befunden, nicht dafür erkannt haben. Fänden sich nun gar keine allgemeine Grundsäze für jeden vernünftigen Willen, so würde auch nie die Harmonie einer allgemeinen Gesezgebung zu hoffen seyn. Wie nöthig war es daher, daß jede Vernunft durch sich selbst schon in den Stand gesezt wurde, zu erkennen, was allgemeines moralisches Gesez, und was nur subjektive Maxime ist!

Men. Also ist dieses formale Princip des Willens eben so gut ein Produkt der reinen Vernunft, als es die Formen des Erkenntnißvermögens sind?

Soph. Allerdings. Die Vernunft ist immer eine und ebendieselbe: nur bekommt sie nach den verschiedenen Aeusserungen ihrer Thätigkeit verschiedene Namen. Gehet sie auf die Kenntniß der Gegenstände, so ist sie spekulativ: gehet sie aber auf die Bestimmungen des Willens, so ist sie praktisch. Im ersten

Falle ist sie an die Formen der reinen Anschauung und des reinen Verstandes gebunden: im zweiten aber an das reine formale Gesez. Durch jene bekommt das Manichfaltige sinnlicher Gegenstände für den Verstand, durch dieses das Manichfaltige der Begehrungen für den Willen Einheit.

Men. Wird also nicht der neugebohrne Mensch schon eben diese Form der praktischen Vernunft haben, welche wir bei einer mehr ausgebildeten Vernunft finden?

Soph. Ohne Zweifel. Denn sie ist ja eine nothwendige Bedingung, unter welcher es allein möglich ist, daß eine allgemeine praktische Vernunft existiren kann. Unvernünftige Thiere haben keinen Willen, der auf Vernunft beruhet, und bedürfen also auch kein formales praktisches Vermögen; aber Menschen, die Vernunft und Willen haben, können ohne eine solche Form gar nicht gedacht werden. Denn ohne die reinen praktischen Principien, die wir in uns finden, würde praktische Vernunft ihren Gebrauch, der nur auf Allgemeinheit gehet, gar nicht äussern können.

Men. Hier ist wohl der Ort, wo wir einem

Mißverständniße vorbeugen müssen, woraus Scheinwidersprüche gegen dieses moralische Princip a priori herfliessen können. Mancher wird es nicht begreifen können, daß der Mensch in seiner Vernunft Geseze fände, die ihm vor aller Erfahrung gegeben worden: er denkt sich dieselbige auch wohl als völlig bestimmte, allenfalls auch schon in Worten ausgedrückte Geseze, die der Mensch mit sich auf die Welt brächte. Wie ist es möglich, wird er fragen, daß das Kind schon die bestimmte Vorschriften von der Anwendung der Erfahrung kennen sollte, ehe es die Erfahrung selbst kennet? Wie kann es wissen, auf welche Art es handeln soll, ehe es angefangen hat zu handeln? Eben so gut könnte man annehmen, die Einwohner des Uranos verstünden die Grundsäze unserer Höfe, wüßten was bewafnete Neutralität oder der deutsche Fürstenbund wäre, und könnten, so bald sie auf unsere Erde versezt würden, ohne die geringste Anweisung als Kabinetsminister angestellt werden.

Soph. Da wäre nun freilich alles Philosophiren zu Ende, wenn man zulezt auf so offenbare Ungereimtheiten stiese. Aber ich den-

ke nicht, daß wir hier viele Mühe nöthig haben werden, die Würde des moralischen Gesezes gegen diese Einwürfe sicher zu stellen. Wir behaupten ja nicht, daß die Geseze schon vor aller Erfahrung in der Vernunft ganz bestimmt vorhanden wären: sondern nur, daß ein formales Vermögen in der praktischen Vernunft a priori liege, wodurch er im Stande ist, wenn er in den Kreis der Erfahrung tritt, und als handelndes Wesen erscheint, seinen Willen ohne Rücksicht auf empirische Motive zu bestimmen. Als Form an sich ist sie eben so leer, wie die Form des Erkenntnißvermögens, wenn sie nicht durch die Gelegenheitsursachen in der Erfahrung ihre Anwendung findet, und dadurch entwickelt wird.

Lassen Sie uns das vorige Beispiel von einem Kinde noch einmal betrachten, um dieses noch deutlicher einzusehen: In den ersten Jahren seiner irdischen Existenz ist es noch wenig vom Thier verschieden. Sinnliche Gegenstände erwecken Begierden, denen es folgt, ohne zu wissen, in welchem Verhältniß es zu denselbigen stehe. Wenn es aber diese Uebungen noch einige Zeit fortsezet, so wird das Ver-

nunftvermögen sich immer mehr entwickeln, und so wird es bald lernen, dasjenige, was Pflicht für alle Menschen ist (die Form der praktischen Vernunft), von den empirischen Gründen des Handelns zu unterscheiden. Dann wird diese vorher leere Form etwas reales, ein allgemeines Gesez, das als Gesez zwar nicht bestimmt in der Seele lag, ehe das formale praktische Vermögen der reinen Vernunft durch Erfahrung in Thätigkeit gesezt worden war; aber das dennoch nicht aus Erfahrungen durch Abstraction gebildet worden ist, sondern seinen Ursprung ganz allein in der reinen Vernunft hatte.

Men. Ja, so und auf keine andere Art denke ich mir auch die succeßive Ausbildung der Moralgeseze bei den vernünftigen Wesen. Es ist damit eben so bewandt, wie mit der Ausbildung der spekulativen Vernunft. Wenn ich also in meinem zweiten und dritten Jahr fast noch gar keine Vorstellung von Pflicht hatte, weil es mir noch an der Kultur meiner Seelenkräfte fehlte, so wußte ich doch gewiß schon im sechsten Jahre so viel davon, als mein enger Erfahrungkreis zur Erweckung dieses for-

malen Princips beitragen konnte. Ich erinnere mich noch sehr gut, wie stark schon damals mein Beifall oder Abscheu gegen gewisse Handlungen meiner Nebenmenschen war, wie unwidersprechlich die allgemeinen Grundsäze von Recht und Unrecht sich meiner jugendlichen Seele darstellten, wenn mein guter Vater mir kleine moralische Geschichten erzählte. Ich bedurfte schon damals keines andern Wegweisers, der mich zu diesen Grundsäzen geleitet hätte, als meine Vernunft, welche mir von selbst sagte, was mit dem moralischen Geseze bestehen könnte oder nicht. — Und so nahm bei reifern Jahren stets die Einsicht in vollkommnere Würdigung der moral. Grundsäze im Gegensaz der Neigungen und sinnlichen Antriebe zu. Dieses ist kurz der Gang, welchen jede Menschenvernunft nehmen muß, um ihre Erfahrungen zur Entwickelung der praktischen Geseze zu benuzen.

Soph. Nun sind wir auch im Stande, auf die Einwendungen vollkommen befriedigend zu antworten, welche wir oben berührten, wo nemlich das Beispiel roher Völker als ein Gegengrund gegen die reine moralische Natur

des Menschen angeführt wurde. Unsere Gegner verlangen eine unmögliche Sache; nemlich daß der unkultivirte Bewohner des Feuerlandes, der Lapländer, Samojede u. s. f. in allen andern Stücken unaufgeklärt seyn, und doch in diesem einzigen, welches seine moralische Natur angehet, hell denken soll. Diese wilden Menschen haben noch sehr wenige Bedürfnisse, kennen nur eine kleine Anzahl von Gegenständen, die just zunächst um sie her sich befinden, sind arm an Begriffen, arm an Ausdrücken für dieselbe, wo soll denn die grösere Ausbildung der praktischen Vernunft bei ihnen herkommen? Laßt sie aber noch einige Jahrhunderte fortwirken, in Verbindungen mit andern Völkern treten, und überhaupt ihre Vernunft aufhellen, so wird sie sich nicht allein mit Kenntnissen bereichern, sondern auch in ihrer praktischen Anwendung sich näher an das reine Moralgesez halten. Die Form dieses Gesezes, vorher ein rohes Produkt der Vernunft, das noch zu wenig gekannt wurde, als daß man einen grosen Werth darauf gesezt hätte, wird dann durch häufigere Anpassung, auf das wirkliche Leben nüzlicher befunden und mehr geschäzt werden.

Men. Aber was sagen Sie zu den seltenen Beispielen von ganz wilden Menschen, die man in den Wäldern, wo sie unter den Thieren aufgewachsen sind, gefunden hat? Diese trugen doch fast gar keine Spur von Vernunft an sich?

Soph. Ein Zeichen, daß ihre Vernunft noch gänzlich unangebauet lag. Auch ihr Körper war dem unsrigen sehr unähnlich; daher machte man aber nicht den Schluß, daß er ganz von demselben verschieden wäre. Sie hatten dennoch eben die Eingeweide, eben das Nervengewebe, Gehirn, wie andere Menschen. Und bei einiger Mühe, die man sich um sie gab, fand man auch, daß sie Vernunft hatten, daß sie ihre Gedanken in Worte einkleiden lernten, und sehr richtige Urtheile über Sittlichkeit und Sittenlosigkeit fällten. Sie kamen also auch in den Vorzügen des vernünftigen Wesens vor dem Thier mit uns andern Erdenbürgern überein.— Eine neue Bestättigung, wenn eine so ausgemachte Wahrheit noch einer solchen bedarf, daß die Grundsäze der Sittlichkeit allgemein sind, und ihren Siz in der reinen Vernunft haben.

Zweites Gespräch.

Menon.

Ich eile, bester Freund, mich weiter von Ihnen über Gegenstände unterrichten zu lassen, welche für jeden Menschen die interessantesten und wichtigsten seyn sollten. Was kann für uns einen grösern Werth haben, als die Kenntniß unserer moralischen Natur, der Pflichten, welche uns die über alle sinnliche Neigungen und Leidenschaften erhabene Vernunft lehret, und deren Befolgung uns einen grösern Werth giebt, als alles andere? und endlich der Mittel, wie wir uns diesen grosen Werth verschaffen können?

Soph. Dieser lezte und Hauptendzweck aller Philosophie müsse uns immer vor Augen bleiben, und das Ziel seyn, wornach wir bei unsern künftigen Untersuchungen streben, um uns nicht auf Abwege zu verirren. Haben Sie dem Inhalt unserer lezten Unterredung noch weiter nachgedacht.

Men. Ja. Besonders habe ich mich in der Ueberzeugung von dem Daseyn eines moralischen Gesezes a priori zu befestigen gesucht.

Doch

Doch stieß mir dabei ein wichtiger Punkt auf, welchen Sie noch gar nicht berührt haben, und welchen ich vorzüglich wünschte von Ihnen näher beleuchtet zu sehen.

Soph. Und welchen Anstoß fanden Sie?

Men. So manche Sisteme der Moralphilosophie gründen die Sittlichlichkeit auf ein ganz anderes Princip, als das des reinen Gesezes, nemlich auf das Bestreben nach Glückseligkeit. Ohnerachtet ich nun gegen die Gründe des Kantischen Sistems, wie Sie sie bisher vorgestellt haben, nichts einzuwenden habe, so glaube ich doch, daß es unserer ganzen Aufmerksamkeit würdig ist, wie wir die Behauptungen jener Philosophen, welche das Gebot, sich glücklich zu machen, für das erste ansehen, mit dem unsrigen vereinigen wollen.

Soph. So weit sie sich nemlich mit einander vereinigen lassen. Aber ich hoffe, daß auch hier die kritische Untersuchung der Vernunft ihre Rechte behaupten, alles, was mit unsern vorigen sichern Grundsäzen nicht bestehen kann, aufdecken, und die Wahrheit von täuschenden Meinungen scheiden wird. Wir würden heute ohnehin auf die Untersuchung gekommen

seyn, wie sich das Verhältniß der Glückseligkeitslehre zu dem Gesez a priori bestimmen lasse. Es ist mir also desto lieber, daß Sie schon zum voraus die Nothwendigkeit dieser Untersuchung eingesehen haben.

Men. Diejenige, welche Selbstliebe, oder eigene Glückseligkeit, als den ersten Bestimmungsgrund unseres Willens annehmen, werden sagen: wir empfinden alle das Bedürfniß, glücklich zu werden. So oft wir etwas begehren, so stellen wir uns dasselbe als den Grund von angenehmen Empfindungen vor, und diese Vorstellung treibt uns zu Handlungen an, um dieser angenehmen Empfindungen theilhaftig zu werden, so wie im Gegentheil, Gegenstände, die uns Unlust verursachen, einen Abscheu bewirken. Wir erkennen also das Gebot, daß wir uns glücklich machen sollen, für das erste, und den Grund aller andern Gebote, und sehen nicht ein, wie wir unsere Pflicht besser erfüllen sollten, als wenn wir diesem Tiebe nach Glückseligkeit gemäß handeln.

Soph. Tugend wäre also Verlangen nach Glückseligkeit, und Aeusserungen unsers Willens in Handlungen, die auf die Erhaltung derselben gehen?

Men. Nach diesem Sisteme ist Tugend nichts anders.

Soph. Wir müßten also unsere Erfahrungen um Rath fragen, um zuerst zu bestimmen, was für uns angenehm und unangenehm, und hieraus zweitens, was unsere Pflicht wäre?

Men. Richtig. Nicht die Vernunft für sich selbst würde uns unsere Pflichten lehren, sondern wir müßten erst im Felde der Erfahrung Erkundigungen einziehen, welche Gegenstände uns Lust, welche Unlust gewähren: und hierauf würde der Wille durch diese Kenntniß bald zu Begehrungen, bald zu Verabscheuungen bestimmt.

Soph. Dieses geben Sie aber doch zu, daß die Vernunft nie a priori ausmachen kann, was uns glücklich oder unglücklich machen wird?

Men. Dieses muß ich zugeben; denn ohne empirische Wahrnehmungen haben wir gar keinen Begrif vom Angenehmen und Unangenehmen. Ich sehe also wohl ein, daß wenn das oberste Gebot der Moral auf die Erhaltung der Glückseligkeit gehen sollte, wir nur aus vielen Erfahrungen abstrahiren könnten, was unsere Pflicht wäre; daß wir weiter keinen Grund

angeben könnten, warum dieser tugendhaft, jener lasterhaft gehandelt hat, als weil der erstere besser verstehet, wie er sich dauerhafte Vortheile verschaffen soll. Die Regeln der Klugheit, wären dann auch die Regeln des sittlichen Verhaltens.

Soph. Es würde also in dem Objekt alleine der Grund vorhanden seyn, warum ich mich zu Handlungen bestimmte. Dieses müßte ich erst kennen lernen, wenn ich sagen wollte, ob es meine Pflicht ist, die Handlung zu thun, oder zu unterlassen?

Men. Freilich! Ich könnte nicht sagen, dieses ist sittlich gut gedacht und gehandelt, der Erfolg mag für mich glücklich oder unglücklich ausschlagen: sondern ich müßte sagen; dann erkenne ich erst, daß meine Entschließungen und Handlungen sittlich gut waren, wenn meine Vernunft, durch Erfahrungen geleitet, ein Objekt ausfindig machen konnte, von dem sie sich dauerhafte Glückseligkeit versprach.

Soph. Es muß uns also immer erst ein Objekt (ein Gegenstand, von dem wir uns angenehme Empfindungen versprechen) zu Handlungen antreiben. Wie nennten wir die-

se Willensbestimmungen, als wir von dem Unterschiede zwischen Form und Materie des Gesezes sprachen?

Men. Materiale praktische Principien.

Soph. Das heißt: Principien zu Handlungen, welche durch die Begierde nach einem vorgestellten Objekte aufgegeben werden. Werden diese Objekte nicht in einem Stücke alle von einerlei Art seyn müssen?

Men. Darinn gewiß, daß man sich von allen Glückseligkeit verspricht. Ich mag mir ein Gut vorstellen, welches es auch sei, nach dem die Menschen streben, es sei nun Ehre, oder Reichthum, oder Kenntnisse, oder solche angenehme Empfindungen, welche durch Wohlthätigkeit, Menschenliebe, Sorge für die Gesundheit, u. s. w. entstehen *): so sind sie in diesem Stücke alle von einerlei Art.

---

*) Auch die Sympathie, oder das Mitgefühl an anderer Menschen Vergnügen und Schmerz, wenn es unsern Willen bestimmt, den Schmerz zu mindern, oder das Vergnügen zu vermehren, ist ein materiales Princip, das auf meine eigene Glückseligkeit gehet. Denn durch die Beglückung anderer fühle ich unmittelbar mich selbst glücklich.

Soph. Dieses wollen wir uns also einstweilen bemerken: daß es keine materiale praktische Principien geben kann, die nicht alle unter das allgemeine Princip der Glückseligkeit gehörten. Merken Sie sich ferner dieses: daß durch das formale moralische Gesez diesem Bestreben nach eigener Wohlfahrt gar kein Abbruch geschehen wird, so lange unsere Neigungen nichts verlangen, was diesem Gesez zuwider ist. Glückseligkeit und moralisches Gesez a priori sind nicht entgegen gesezt, sondern können sehr gut zusammen bestehen. Endliche Wesen, wie wir, müssen allerdings ein Verlangen nach derselbigen haben, und es streitet im geringsten nicht mit diesem Verlangen, auch ein reines Princip der Glückseligkeit anzunehmen. — Dieses alles werden wir in der Folge weiter sehen.

Men. Mir gewähret dieses die erfreuliche Aussicht, daß die Vertheidiger des gegenseitigen Sistems sich mit der Kantischen Kritik

---

Der lezte Grund der Sympathie liegt also doch immer wieder in dem Verlangen nach eigener Wohlfahrt.

immer mehr aussöhnen werden, wenn sie finden, daß der Trieb nach Glückseligkeit nicht durch dieselbige ausgerottet, sondern nur eingeschränkt, und einem reinen Sittengesez unterworfen werden soll.

Soph. So ist es. — Freilich ist uns eigenes Wohl und Weh unendlich wichtig, und unsere Vernunft kann sich nie zu der Forderung verstehen, daß sie durchaus keine Rücksicht auf eigne Glückseligkeit nehmen sollre. Allerdings ist sie angewiesen, auf den Erwerb angenehmer Empfindungen, und vorzüglich solcher zu sehen, die auf unsere ganze Existenz, und die Zufriedenheit mit derselben Einfluß haben. Die Befridigungen der Sinnlichkeit gehören mit zu der Natur eines sinnlichen Wesens: es muß auch die Mittel zu einer angenehmen Erhaltung dieser sinnlichen Natur wollen dürfen. Daher ist das Streben nach Ausbildung des Geistes, Gesundheit, zeitlichen Gütern, nicht nur erlaubt, sondern auch so gar geboten: aber mit der Einschrenkung, daß dieses Streben dem reinen Moralgesez nie zuwider seyn darf, sondern durch dasselbige erst seinen moralischen Werth bekommen muß.

Der Mensch ist angewiesen, sich Maximen oder Klugheitsregeln zu bilden, wie er sein Leben angenehm und glücklich zubringen könne: aber sollte dieses wohl seine einzige Bestimmung seyn? sollte er nicht weiter über die Thiere erhaben seyn, als daß er statt der Instincte derselben ein Vernunftvermögen bekommen hätte, um dadurch weiter nichts auszurichten, als Mittel zu Befriedigung sinnlicher Absichten aufzusuchen? Dieses kann ich mir gar nicht vorstellen! Seine moralische Natur, deren Fundament stets mit Recht nur in den Besiz der Vernunft gesezt worden ist, würde ihm dann gar keine Vorzüge geben. Jedes unvernünftige Thier hätte mit uns einerlei Zweck, einerlei Bestimmungsgrund zum Handeln, nemlich den Trieb nach Glückseligkeit.

Men. Nein! So ganz Thier kann der Mensch doch nicht seyn, daß er gegen alles gefühllos wäre, was Vernunft für sich selbst sagt, und nur als ein Spiel der Neigungen sich in dem Kreise der sinnlichen Erfahrung herum treiben ließe.

Soph. Wenn wir also richtig urtheilen, wie der bald folgende Beweis zeigen soll, so bedarf der Mensch in zweierlei Absicht Vernunft; erstlich als Wesen in der Kette der sinn=

lichen Natur, um durch dieselbige sein dauerhaftes Glück zu gründen und zu vermehren, indem er unter den verschiedenen Arten von Glückseligkeit wählt, die Mittel dazu ausfindig macht, und den Einfluß der groben Sinnlichkeit schwächt. — Zum andern dienet die Vernunft noch zu einer wichtigern Absicht, nemlich uns unmittelbar zu belehren, was sittlich gut und böse sei. Diese Beurtheilung gehöret gänzlich für die reine Vernunft, und hängt gar nicht mit der Beurtheilung über die angenehmen und unangenehmen Empfindungen der sinnlichen Natur zusammen.

Men. Alles dieses ist sehr einleuchtend. Sie machen mit Recht einen Unterschied zwischen **Gut** und **Böse** — **Wohl** und **Weh**.

Soph. Ehe wir weiter gehen, wollen wir diesen Unterschied noch einmal recht deutlich denken. Wenn ich erstlich ein Vernunftprincip a priori annehme, welches den Willen bestimmt, so ist die reine Vernunft für sich praktisch, das Gesez derselben bestimmt den Willen unmittelbar, und die Handlung, welche daraus erfolgt, ist an sich selbst gut. Die Begriffe von gut und böse beziehen sich nun

blos auf solche Gesinnungen und Handlungen, welche durch das sittliche Gesez a priori gewirkt werden, und sind gänzlich von den verschieden, was wir angenehm und unangenehm nennen. — Wenn ich aber zweitens ein Objekt als Bestimmungsgrund des Willens annehme, d. i. wenn mich das Bestreben nach Glückseligkeit zu Handlungen bestimmt, so macht sich die Vernunft eine Maxime, wornach sie sich in Handlungen richtet; diese ist aber kein allgemeines Gesez für alle Menschen. Das Vergnügen, welches wir suchen, ist nicht ein Gutes, sondern ein **Wohl**.

Men. Es kommt also, wie mich deucht, nun alles auf die Frage an: warum kann die Vorschrift, uns glücklich zu machen, nicht das öberste Gesez der Moral seyn?

Soph. Im Allgemeinen ist diese Frage schon vorhin beantwortet worden, als wir von der Materie und Form der Geseze sprachen. Denn da sahen wir, daß alles, was zur Materie gehöret, nie allgemein seyn kann, und daß nur die Form das einzige bei dem Gesez ist, welche überall angetroffen wird, und daher allgemein ist. Nun sind die moralischen Geseze

a priori allein formale Geseze (wie ihre Apriorität zeigt), aber die Maximen, welche auf Glückseligkeit gehen, sind material, weil sie einen Gegenstand als Bestimmungsgrund des Willens voraussezen. Deswegen können leztere keine allgemeine Geseze seyn, sondern verdienen nur den Namen subjektiver Maximen.— Doch dieses ganze Räsonnement läßt sich noch weit deutlicher darstellen, wenn wir das Wesen der Glückseligkeit noch näher betrachten. Darinn sind wir wohl einig, daß wir alle ein Verlangen nach Glückseligkeit haben?

Men. Dieses läßt sich nicht bezweifeln.

Soph. Auch darinn, daß wir nicht a priori, sondern durch Erfahrung erkennen müssen, was zur Beförderung unserer Glückseligkeit gehöre?

Men. Auch dieses ist eine ausgemachte Wahrheit. Glückseligkeit ist blose Sache des Gefühls, und da alle Gefühle bei uns dem Wechsel unterworfen sind, so gehören sie mit in die Reihe der Erscheinungen, welche wir durch den innern Sinn vermittelst der Form der Zeit wahrnehmen, und können nicht zu den Bestimmungen der Seele a priori gehören.

Soph. Ich erkenne in diesen Gedanken den

fleißigen Schüler der Kritik der spekulativen Vernunft. — Wenn wir annehmen wollten, daß das Gebot, unsere Wohlfahrt zu befördern, ein allgemeines Gesez, und das Grundprincip der ganzen Sittlichkeit wäre; so würde dieses auf keine andere Art möglich seyn, als daß wir durch Vernunft a priori völlig gewiß und bestimmt darthun könnten, worinn diese Wohlfahrt bestehe. Denn so lange wir aus empirischen Wahrnehmungen schließen, finden wir nie allgemeine Säze, deren Nothwendigkeit an sich selbst klar wäre, sondern nur Schlüsse aus Induction. Nun aber können wir unmöglich anders zu dem Begrif von Glückseligkeit gelangen, als durch unsere Erfahrungen. Daher folgt, daß dieses kein allgemeines und nothwendiges Princip der Sittlichkeit seyn könne. Wir müssen nun jeden Vordersaz unsers Schlusses besonders überlegen.

Erster Vordersaz. Was empirisch erkannt wird, hat nie den Karakter der Allgemeinheit, sondern dieser findet sich nur in dem, was durch Vernunft a priori, **(von der Erfahrung unabhängig) erkannt wird.**

Sezen Sie, wir machten eine und dieselbe Erfahrung noch so oft, so ist dieses doch noch kein Beweis, daß die Sache nothwendig so seyn müsse, wie wir sie erfahren haben Wir dürfen nur sagen, daß wir sie auf diese Art immer so gefunden haben: aber nicht, daß sie nun auch nicht anders seyn könne. Wo wir also in unserer Vernunft einen Begrif, ein Gesez finden, dessen Nothwendigkeit und Allgemeinheit unwidersprechlich ist (wie der Begrif von Caussalität, das reine moralische Gesez u. d. gl.), so können wir sicher annehmen, daß wir sie nicht erlernt, sondern vor aller Erfahrung schon besessen haben (ob sie gleich durch die Erfahrung erst entwickelt worden). Vergeblich versuchte Hume den Begrif der Caussalität von der Erfahrung abzuleiten: denn der Saz, daß jede Wirkung eine Ursache habe, ist allgemein. Vergeblich würde man sich bemühen, die Säze der reinen Mathematik als Erfahrungskenntnisse aufzustellen, weil sie sonst nicht die apodictische Gewißheit und strenge Allgemeinheit haben könnten, die wir in ihnen finden.

Zweiter Vordersaz. Was uns glücklich oder unglücklich macht, d. i. was ange-

nehme oder unangehme Empfiindungen in uns verursacht, lernen wir nur durch Erfahrungen kennen. Denn diese Kenntniß kann unmögkich aus dem reinen Verstande entstehen, weil dieser uns über das Verhältniß der äussern Gegenstände zu unserm Empfindungsvermögen nicht belehren kann, weil er von aller Erfahrung unabhängig ist. Wir müssen erst die Gegenstände selbst kennen, ehe wir wissen können, ob sie uns Lust oder Unlust verursachen werden, Es ist daher ein vergebliches Unternehmen, einerlei Bestimmungsgrund für alle Menschen in dem Gebiete der Erfahrung aufsuchen zu wollen, da der eine in dieses, der andere in jenes seine Glückseligkeit sezt.

Daraus folgt der ganz sichere Schluß, daß die Vorschrift, unsere Glückseligkeit zu befördern, zwar sehr wichtig, aber nicht das allererste allgemeine Gesez seyn kann.

Men. Daher sehen wir auch täglich, wie wenig sich die Menschen über diesen wichtigen Punkt vereinigen können, was sie als Mittel zur Glückseligkeit ansehen sollen. Einer jagt gröbern sinnlichen Vergnügungen nach, der

andere sucht sich durch stillere häusliche Freuden zu vergnügen. Dieser findet in dem Umgang mit Freunden, jener in einsamen Beschäftigungen mit den Wissenschaften sein Glück.

Soph. Und wie oft tritt der Fall ein, daß die Neigungen verschiedener Menschen auf einerlei Gegenstand fallen, daß die Befriedigung meiner Neigung die Wünsche und Bestrebungen anderer Menschen vergeblich macht, und daß dieses verschiedene Interesse eine reiche Quelle von Unannehmlichkeiten wird? Allgemeine Geseze erfordern nothwendig, daß sich alle Wesen, die ihnen unterworfen sind, einstimmig nach ihnen richten können. Das allgemeine Gesez, wovon wir das vorige mal sprachen (handle so, daß du wünschen kannst, es möchte jedermann so handeln), hat völlig die Eigenschaft, daß die gröste Harmonie zu erwarten ist, wenn alle vernünftige Wesen nach demselbigen handeln. Wo findet sich aber diese Harmonie bei der Maxime der Glückseligkeit? Haben dabei alle Menschen einerlei Objekt, oder hat nicht vielmehr jeder ein anderes, nemlich sein eigenes Wohlbefinden? Ist es nicht bloser Zufall, wenn (wie die

Vertheidiger dieses Sistems sagen) die Absichten des einen, mit den Absichten des andern sich vertragen? Sehen wir dagegen nicht tausend andere Fälle, wo sie sich schlechterdings nicht vertragen? Nein, unmöglich kann dieses der Grund der Moralität seyn, was als solcher alle Einstimmung in Gesinnungen und Handlungen gänzlich zerstöhren würde! Sehr naiv vergleicht Kant diese Art von Harmonie mit derjenigen, welche König Franz der erste im Scherz vorgab zwischen seinen, und Kaiser Karls Gesinnungen gefunden zu haben. „Was mein Bruder Karl haben will, „ sagte der erstere, das will ich auch haben.„ Er verstand darunter Mailand, um welches sie so blutige Kriege führten.

Man. Die Folgen dieses Sistems werden wir am besten übersehen können, wenn wir den Fall sezen, unsere Natur wäre wirklich so eingerichtet, daß wir kein reines Moralgesez in unserer Vernunft hätten, um uns zu sagen, was sittlich gut und böse wäre. Alles, was uns der Weltschöpfer als moralischen Wesen verliehen hat, soll dann in dem Triebe nach Glückseligkeit und in der Maxime bestehen,

dieselbe

dieselbe so viel als möglich zu befördern. Nun treten wir, so dürftig ausgerüstet, auf den Schauplaz der Welt, um unsere Rolle mit zu spielen. Wir fragen nicht mehr: was ist meine und aller Menschen Pflicht, die von der Vernunft selbst a priori vorgeschrieben wird? Diese Frage hat keinen Sinn mehr: denn unser erstes und einziges Bestreben soll ja nur auf Glückseligkeit gehen, und dazu kann uns nur die Erfahrung, aber nie die Vernunft a priori Anweisung geben.

Ich bekümmere mich also vor allen Dingen um die Mittel, wodurch ich diesen Trieb befriedigen kann, und weiß nichts, was ihm im Wege stehen könnte, so lange ich nur klug zu Werke gehe, und mein Glück nicht durch Unbedachtsamkeit selbst zerstöhre. Aus der täglichen Erfahrung abstrahire ich nun mancherlei Maximen, z. E. ich darf die Freuden der gröbern Sinnlichkeit nicht zu unmäsig genießen, weil ich meine Gesundheit zerstöhren würde; aber so lange diese nicht in Gefahr kommt, Noth zu leiden, kann ich das Vergnügen der Gaumlust, der Liebe, geniesen, wo ich es finde. Oeffentlich darf ich die Güter der andern

nicht rauben, weil mir dieses viele unangenehme Vorfälle zuziehen würde; aber insgeheim meinen Beutel durch Betrug zu füllen, ist eine ganz angenehme und erlaubte Sache: denn ich vermehre ja dadurch die Mittel zu meinem Vergnügen. Wenn ich nur immer so klug bin, mich vor allen unangenehmen Vorfällen von Seiten anderer, die gleiches Interesse mit mir haben, sicher zu stellen, wenn ich ferner mich in den sinnlichen Vergnügungen zu mäsigen weiß, damit ich mir keine unangenehme Gefühle zuziehe: so sehe ich nicht ein, was mich für eine höhere Pflicht zurückhalten sollte, Einfältige zu betrügen, die Stöhrer meiner Ruhe heimlich zu vergiften, die Unschuld zu verführen. —

Soph. Halten Sie ein, lieber Menon, mir grauet vor dem Gedanken, daß man wirklich diese abscheuliche Folgen aus einem Sisteme ziehen kan, welches den Beifall der rechtschaffensten Männer gefunden hat. Aber in der That ist es nicht anders. — Doch lassen Sie uns gerecht seyn. Nur die Anhänger der groben Sinnlichkeit konnten sich so weit vergessen, diese Grundsäze nicht nur zu befolgen,

sondern auch aus einem Sistem, wo sie vorher versteckt lagen, triumphirend hervorzuziehen. Aber bei weitem der gröste Theil der Menschen bekennte sich nie zu diesen Folgerungssäzen.

Men. Darinn verfuhren sie aber sehr inconsequent. Denn hatten sie doch einmal alle reine Pflicht verbannt, und das Wesen der Sittlichkeit in bloses Streben nach angenehmen Empfindungen gesezt, so war es ja gleichviel, wo sie dieses Angenehme suchen, wenn sie nur geheim und vorsichtig zu Werke gehen, um nicht in dem Genusse gestöhrt zu werden.

Soph. Ich gebe Ihnen dieses alles zu. Aber darinn liegt für mich die deutlichste Probe, daß sich die Stimme des moralischen Gesezes nicht so leicht überschreien läßt. Sie ists, die auch dem sehr verruchten Bösewicht noch sagt, daß er den wahren tugendhaften Mann achten, daß er die Laster, welche er selbst so oft begangen hat, doch an andern hassen soll. Wäre diese Stimme gar nicht hörbar, so glaube ich sicher, daß schon lang das menschliche Geschlecht sich selbst gänzlich ausgerottet haben würde. — Dann wäre der

Weg zur Tugend nicht ein einziger, für jeden bekannter Weg, auf dem alle Vernünftige zu einem Zweck geleitet würden — nein es gäbe viele tausend und aber tausend Wege, die sich wunderlich durchkreuzen müßten. Jeder hielte die Befriedigung seiner Selbstliebe für das erste und einzige Gesez, und da sie alle so dächten, so gäbe es so viele Tugendlehren, als Menschen. Wo könnte da eine allgemeine Gesezgebung bestehen? Freilich wäre das Wort Glückseligkeit der allgemeine Titel, worunter jeder die Befriedigung seiner Neigungen begreifen würde: freilich klänge das Gebot: mache dich selbst glücklich, ziemlich wie ein allgemeines Gesez; Aber wir halten uns nicht mit Worten auf, sondern es kommt allein auf die Sache selbst an. Und da kann es nicht oft genug gesagt werden, daß diese Vorschrift allerdings für uns alle wichtig ist, wenn sie durch das reine moralische Gesez eingeschrenkt, und mit unsern Pflichten in Uebereinstimmung gebracht wird. Allein wie ganz anders würde es aussehen, wenn wir gar keine reine Pflichten kennten, wenn das Gebot: mache dich selbst glücklich, das erste und einzige Gesez wäre!

Da würde die menschliche Gesellschaft einer von Sturm zerrütteten Flotte gleichen, welche ohne Kompaß auf dem weiten Meere herum schwebt: unsere Neigungen würden uns bald da, bald dorthin treiben, bis unsere Fahrzeuge so oft und so gewaltig zusammen stiessen, daß sie endlich mit einander zertrümmern müßten.

Men. O mein Freund! wie **unglücklich** wären wir, wenn das die **erste** Forderung der Vernunft an uns wäre, daß wir uns **glücklich** machen sollten. In diesem paradox scheinenden Gedanken finde ich so viel Wahrheit, daß ich gern auf das Vorrecht der Vernunft Verzicht thun wollte, wenn sie mich doch nichts lehren könnte, als was mich Instinkt weit sicherer gelehrt haben würde. Als unvernünftiges Thier würde ich genau bestimmten Naturtrieben folgen, die mir ein gewisses Maas angenehmer Gefühle verstatten würden, wobei ich zufrieden seyn könnte. Aber als Mensch, nach dieser einzigen Vorschrift angewiesen: **Du sollst dein Wohl befördern,** wäre ich ein Wesen voller Widersprüche. Wo sind die Grenzen, würde ich fragen müssen, über die

ich bei dieser Befriedigung nicht gehen darf? Oder finden sich, wie es scheint, gar keine Grenzen? kann ich alles, alles thun, wenn es nur angenehme Gefühle bewirkt? Ist mir gar nichts verboten, als allein, mir Unnannehmlichkeiten zuzuziehen? Ist das die ganze Tugend, wenn ich mein Leben nur angenehm hinzubringen verstehe?

Soph. Nach diesem Sistem (dem Epikurischen) *), ist allerdings die Annehmlichkeit des

*) Epikur hielt Tugend und Bestreben nach Vergnügen für einerlei. Der ungerechte Vorwurf, welchen man so oft diesem alten Philosophen gemacht hat, als hätte er nur die Befriedigung gröberer sinnlichen Begierden in sein Sistem aufgenommen, ist schon öfters, und auch von Kant an verschiedenen Stellen seiner Kritik (S. 44. 208) sehr bündig widerlegt worden. Eben deswegen, weil Epikur alle Arten von Glückseligkeit für völlig gleichartig hielt, (wie er auch thun mußte, wenn er der Erfahrung getreu bleiben wollte) so hinderte ihn nichts, auch die feinen Vergnügungen der Sympathie, des Verstandes, der Selbstzufriedenheit als die edelsten Bestandtheile der Glückseligkeit anzuempfehlen. Manche seiner Schüler mögen wohl die gröbere Wollust allein dar-

Lebens die erste Bedingung, der Hauptbestimmungsgrund unsers Willens. Ich muß diejenige Handlung recht nennen, welche mich glücklich, und eine andere unrecht, die mich unglücklich macht. Dieses lauft nun so sehr gegen den graden Menschensinn; das Bewußtseyn von einem für sich bestehenden moralischen Gesez ist auch bei den Anhängern dieses Sistems so deutlich, ohnerachtet sie es gerne ableugnen möchten, daß man sich nicht wundern darf, wenn sie sich durch eine feine Distinction zu helfen suchten. Sie erkannten wohl die schrecklichen Folgen, welche der Grundsaz mit sich bringen muß, daß die Stillung unserer Begierden das erste und einzige Fundament der ganzen Moral seyn sollte. Wenn wir weiter keine Richtschnur unsers Willens haben, als die uns die Selbstliebe giebt, so ist die

unter verstanden haben: aber ob er gleich diese auch unter dem allgemeinen Titel der Glückseligkeit begrif, so war er doch weit entfernt, sie zu einem vorzüglichen Gegenstand seines Bestrebens zu machen. Dieses sei genug zur Rechtfertigung, warum wir das Glückseligkeitssistem das Epikurische nennen.

Harmonie einer moralischen Welt ein Unding; an dessen Statt tritt das Hobbesianische bellum omnium contra omnes.

Men. Wahrscheinlich suchte man diese Folgen zu verstecken, indem man zwar das Sistem der Moral auf Gefühl der Lust und Unlust, auf Sinnlichkeit, gründete, aber einen spezifischen Unterschied zwischen der gröbern und feinern Sinnlichkeit annahm.

Soph. So ists. — Man machte die Distinction von dem untern und obern Begehrungsvermögen. Zu dem ersten wurden die Vergnügungen der äußern Sinne und der Einbildungskraft, zu dem leztern die Vergnügungen des Verstandes gerechnet. Nun findet sich zwar allerdings ein Unterschied zwischen diesen Objekten des Begehrungsvermögens. Die feinern Freuden des Verstandes sind von den gröbern sinnlichen Vergnügungen, und diese wieder unter sich selbst bald an Stärke, bald an Dauer, oder in Ansehung der Leichtigkeit, sie zu erhalten u. s. w. sehr verschieden— Aber dieses ist doch noch kein specifischer Unterschied. Alles Angenehme und Unangenehme, was uns begegnet, afficirt unsere innern,

oder die äußern Sinne. Daher entstehen die Gefühle des Vergnügens und des Schmerzens. Erhalten wir also irgend eine dieser Empfindungen nicht durch die Erfahrung?

Men. Nothwendig alle durch Erfahrung.

Soph. Wie können sie also specifisch verschieden seyn? Nur zwischen dem, was a priori in der Seele liegt, und dem, was empirisch wahrgenommen wird, ist ein solcher Unterschied; aber zwischen verschiedenen empirischen Wahrnehmungen schlechterdings nicht. Stellen Sie zwei angenehme Empfindungen, deren eine in sinnlichen, die andere in Verstandesvorstelluugen beruhet, neben einander, und sehen Sie selbst, wie gleichartig sie sind: z. E. das Vergnügen, welches ich bei dem Genuß einer wohlschmeckenden Speise, und ein anderes, das ich nach der Auflösung eines mathematischen Problems empfinde. Das erstere ist vorübergehender, vielleicht stärker, reizender, als das leztere: dieses ist nicht zu läugnen. Aber als angenehme Gefühle, welche alle nur empirischen Ursprungs sind, sind sie gleichartig. So wie das Licht in meinem Zimmer schwächer seyn kann, als auf der freien

Strase, ohne daß es an diesen beiden Orten wesentlich verschieden ist, sondern nur einen verschiedenen Grad der Intension hat.

Dieses hoffe ich Ihnen noch deutlicher darzustellen, wenn ich zeige, daß die Empfindungen in Ansehung ihres Grads wirklich mit einander verglichen werden. Ist nicht alles das von einerlei Art, was man der Gröse nach mit einander vergleichen kann?

Men. Ja, sonst würde die Vergleichung gar nicht Statt finden. Wo ein gemeinschaftliches Maas bei zwei zu messenden Dingen Statt findet, da sind diese leztere gewiß gleichartig.

Soph. Die Mathematik giebt uns hievon Beispiele genug. Zwei Stücke Land, zwei Fässer voll Wein, zwei verschiedene Grade der Wärme lassen sich, vermittelst eines gemeinschaftlichen Maases gegen einander halten, und wir finden das Verhältniß der Gröse des einen gegen das andere.

Men. Aber wer wird fragen, ob mein Garten gröser sei, als der Grad der Wärme, den ich am Thermometer bemerke, oder ob die Menge des Weins gröser als der Grad der Erleuch-

tung in meinem Zimmer sei? Hier ist kein gemeinschaftliches Maas, und die Möglichkeit einer solchen Vergleichung, wie in Ihren Beispielen Statt findet, fällt weg, und also auch die Gleichartigkeit.

Soph. Machen Sie nun die Anwendung auf unsern Fall. Meine Empfindungen sind nur in dem Grade verschieden, je nachdem sie meinen innern Sinn stärker oder schwächer afficiren. Denn sie lassen sich mit einander vergleichen, wie jeder Mensch aus Erfahrung weiß. Das gemeinschaftliche Maas läßt sich hier nun freilich nicht geben, so wie bei sichtbaren Gegenständen: denn Empfindungen entstehen und vergehen geschwind, und lassen sich (welches die Hauptsache ist) zu dem Behuf, andere Empfindungen dadurch auszumessen, gar nicht sichtbar darstellen. Wenigstens ist uns noch kein Mittel bekannt (und wahrscheinlich nie zu hoffen), daß wir die intensive Größe des Gefühls durch einen andern Gegenstand zu einer äußern Anschauung bringen könnten, wie z. E. die Dichtheit der Luft an der Scale des Barometers gemessen werden kann. Aber es muß doch auch bei den Empfindungen so

ein allgemeines Maas gedacht werden können, weil wir einem Vergnügen einen grösern Grad beilegen, als dem andern. Wir wählen dann unter verschiedenen Objekten dasjenige, von dem wir uns entweder das stärkste oder das dauerhafteste, oder das durch Gewohnheit uns bekannteste Vergnügen vorstellen.

Men. Sie geben mir zwei Beweise statt eines, für die Gleichartigkeit der Empfindungen. Der erste, den wir auch schon vorhin berührten, besteht darinn, daß alles, was uns Lust oder Unlust gewähret, nicht durch reine Vernunft, sondern empirisch erkannt wird.— Der andere ist folgender Vernunftschluß: Alles was nur im Grade der Stärke, der Dauer verschieden ist, kann in Ansehung der Gröse verglichen werden, und ist also von einerlei Art. Nun sind die Vergnügungen des Verstandes und der Sinne wirklich nur der Gröse nach verschieden, weil man sie vergleichen kann. Also sind sie gleichartig.

Soph. Die tägliche Erfahrung lehret uns oft genug, daß wir diese Vergleichung wirklich anstellen. Kant führt folgende Beispiele an (S. 42): „Eben derselbe Mensch kann ein

„ ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal
„ zu Händen gekommen ist, ungelesen zurück
„ geben, um die Jagd nicht zu versäumen—
„ in der Mitte einer schönen Rede weggehen,
„ um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen—
„ eine Unterhaltung durch vernünftige Ge-
„ spräche, die er sonst sehr schäzt, verlassen,
„ um sich an den Spieltisch zu sezzen — so
„ gar einen Armen, dem wohlzuthun ihm
„ sonst eine Freude ist, abweisen, weil er
„ jezt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat,
„ als er braucht, um den Eintritt in die Ko-
„ mödie zu bezahlen „ — Aus diesem allem erhellet, wie unschicklich es ist, zwei ganz verschiedene Begehrungsvermögen anzunehmen, weil die Objekte desselben verschieden sind, und sich vorzustellen, daß das obere Begehrungsvermögen, als das erste Princip der Sittlichkeit, das untere im Zaum halten müsse.

Wir wollen den Vertheidiger dieser Meinung selbst sprechen lassen, um desto besser einzusehen, wie er sich die Sache vorstellet Ich erkenne, wird er sagen, das Gebot der Selbstliebe als das erste und einzige für den Menschen. Aber ich sehe wohl ein, daß ich nicht

eine moralische Welt, sondern eine Welt voll Ungeheuer annehmen müste, wenn nach diesem Princip jedem erlaubt wäre, sich nach Gefallen und auf Kosten der Glückseligkeit seiner Mitmenschen, in allen gröbern sinnlichen Vergnügungen herumzutreiben. Daher halte ich den Trieb dazu für ein unteres Begehrungsvermögen, welches einer höhern, als dem eigentlichen Princip der Moralität untergeordnet ist. Dieses gehet auf die feinern Vergnügungen des Verstandes, der Sympathie u. s. w. Das Gebot der Moral muß also so ausgedrückt werden: suche deine Glückseligkeit überhaupt zu befördern, aber bemühe dich vorzüglich um jene feinere Freuden, und suche den Trieb zu den gröbern sinnlichen Vergnügungen jenen unterzuordnen, d. i. so weit als du nicht im Genuß der erstern gestöhrt wirst, mache dir auch die leztern zu Theil. (Dieses wäre alles ganz gut, wenn nur der wichtige Zusaz nicht ausgelassen würde, daß alle diese gröbere und feinere sinnlichen Triebe dem reinen Moralgesez untergeordnet werden müssen, welches gebietet, nur so zu wollen und zu handeln, wie wir wünschen, daß jeder wolle und handele. —

Dann fiele aber das Hirngespinst von zweierlei Sinnlichkeit ganz verschiedener Art weg, und wir müsten nur eine annehmen, die in ihrem ganzen Umfang zum untern Begehrungsvermögen gerechnet werden muß. Im Gegensaz von diesem kann dann der Wille, welcher auf reinen Moralgesezen beruhet, das obere Begehrungsvermögen genennt werden).

Nein! fährt unser Gegner fort, ich kann mir sehr gut vorstellen, ohne daß ich ein reines Moralgesez annehme, wie durch die Gewalt der feinern Sinnlichkeit die gröbere eingeschränkt werde, und so ein harmonirendes Ganze der moralischen Welt entstehen kann.

Men. Dagegen wird auch wohl niemand streiten, daß es möglich ist, durch Triebe der feinern Art, die gröbern zu überwinden. Aber ist dieses die ganze Tugend? Können wir ohne Principien der reinen Vernunft blos durch den Kampf sinnlicher Triebe je ein wirkliches harmonirendes Ganze einer moralischen Welt hoffen? Ich soll die gröbern Neigungen durch die feinern einschrenken; aber wodurch sind die Grenzen dieser Einschrenkung abgesteckt? Soll ich etwa die erstern ganz ertöden?

Soph. Dieses wird kein Gegner zugeben.

Men. Soll ich also nach Belieben geniesen, wo ich mir nur angenehme Empfindungen verspreche? Oder finde ich irgendwo eine Pflicht, die mir die Beobachtung des Verhältnisses im Genusse gröberer und feinerer Vergnügungen genau vorzeichnet?

Soph. Dieses wird er eben so wenig zugeben; denn eine solche Pflicht sezte ja ein reines formales Gesez voraus. Seine Antwort wird nur folgende seyn können: Geniese so viel von dem Vorrath, den du für die gröbere Sinnlichkeit bereitet findest, als deinen feinern Vergnügungen nicht im Wege ist. Suche daher mit deinen Nebenmenschen friedlich zu leben, beeinträchtige sie nicht, wenn du siehest, daß dir dieses Haß, bürgerliche Strafen, und andere Unannehmlichkeiten zuziehen wird. Bereichere deinen Verstand mit Kenntnissen: verschaffe dir, so oft als es möglich ist, durch Wohlthaten das Vergnügen, anderer Elend zu mindern, ihr Glück zu gründen, u.s.w.

Men. Ich könnte also doch wohl, wenn ichs brauche, dem Reichen heimlich etwas von seinem Ueberflusse entwenden? Denn

diese

diese Handlung macht ihn nicht unglücklich, mir kann sie viele Vortheile verschaffen; da sie heimlich geschiehet, so habe ich keinen Nachtheil zu befürchten; und wenn ich es nur selten, und zur Zeit der höchsten Noth thue, so werde ich mir auch durch Gewohnheit keine Fertigkeit in diesem Mittel der Selbsterhaltung erwerben, wodurch ich sonst bald ein groser Dieb werden, und in die Hände der strafenden Obrigkeit fallen könnte. Ueberdem weiß ich ja auch von keinem allgemeinen Gesez, welches mir unbedingt sagte: du sollst nicht stehlen.

Soph. Ja, da weiß ich nun nicht, was er Ihnen weiter antworten wird.

Men. Ich könnte doch wohl den Zoll, welchen ich meinem Landesherrn schuldig bin, zurück behalten, wenn ich den Unterschleif auf eine sichere Art auszuführen wüßte? Was nuzen dem Fürsten einige Kreuzer? Er wird nicht glücklicher dadurch, und kann auch den Bedürfnißen des Staats nicht dadurch abhelfen. Mir aber verschafte diese Kleinigkeit, zumal bei öfterer Wiederholung, schon einigen Nuzen. Um aber andere Leute nicht auch zu die-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

sen Betrügereien zu verleiten, müste ich sie sehr geheim halten: ja noch überdas sie dafür warnen, und ihnen deutlich vorstellen, daß auf dem Glück des Staats auch ihr Glück beruhe. — Bei alle dem aber werde ich nicht gerade ein Sklav gröberer Sinnlichkeit seyn müssen, sondern auch die edleren Freuden des Verstandes und der Sympathie geniesen können. Sehen Sie noch einen Grund, warum der empirische Moralist diesen geheimen Diebstahl mißbilligen könnte?

Soph. Nach seinem Sistem ist er freilich erlaubt. Und nun sehen Sie die bösen Folgen. Wenn jeder Mitbürger solche geheime Maasregeln für sein Wohl festsezte, die Abgaben nicht ordentlich entrichtete u. s. w., was würde aus der Staatsverfassung, aus der Glückseligkeit so vieler Menschen werden? Wie deutlich ist es, daß das Gebot der Glückseligkeit, wenn es zum obersten Grundsaz der Moral gemacht wird, alle Glückseligkeit vernichtet! was nicht zur allgemeinen Gesezgebung taugt, kann nie, nie Pflicht werden. Es läßt sich gar nicht denken, wie eine Moral mir etwas vorschreiben oder erlauben kön-

[illegible]

te, was nicht für jedermann eben so gut erlaubt wäre. Fragen Sie auch den gemeinsten Menschen, ob er sich von der Rechtmäsigkeit der obengenannten Betrügereien überzeugen kann — ob er gar keine Pflicht zum Gegentheil in seiner Vernunft findet — ob er wünschet, ein Mitglied eines solchen Staates zu seyn, wo jeder heimlich verleumden, betrügen, verführen dürfte, so viel ihm seine Selbstliebe anräth?

Men. Die Antwort ist leicht zu vermuthen. Mag immerhin jemand das reine Moralgesez mit Worten läugnen, dennoch ist es fest und unvergänglich in sein Herz geschrieben. Du sollst dieses thun, jenes unterlassen, so bald du findest, daß jedermann so handeln kann — Dieses ist die unbedingte, reine, ewig nothwendige Richtschnur für moralische Wesen.

Soph. Vielleicht dient folgendes Beispiel zur Erläuterung des bisher gesagten. — Ich habe einen Mann gekannt, der bei jedermann in dem besten Rufe der Rechtschaffenheit stand. Er war kein Verschwender, aber er genoß doch, so viel es ihm seine ansehnliche Vermögensumstände zuließen, reichlich das Vergnügen der

Gastfreiheit. In seinem Hause herrschte die größte Ordnung: er war ein Kenner der schönen Künste, und wuste sich für seinen feinen Geschmack die ausgesuchtesten Vergnügungen dieser Art zu verschaffen. Er war überhaupt kein gemeiner Kopf, und hatte seinen Verstand durch beständige Uebungen in den Wissenschaften sehr ausgebildet. Man liebte ihn, als den artigsten Gesellschafter: seine genauere Freunde schäzten an ihm ein warmes und sehr theilnehmendes Herz. Die Armen verehrten ihn, als ihren reichlichen Wohlthäter. Oft hörte man ihm, sich glücklich preisen, daß er von der Vorsehung die Mittel erhalten, Glück und Wohlstand um sich her zu verbreiten. Er schäzte diese Art von angenehmen Empfindungen sehr hoch, und entbehrte zuweilen lieber ein anderes Vergnügen, um nur die Wonne wohlzuthun schmecken zu können. Kurz, er besas die allgemeine Achtung und Liebe seiner Mitbürger, und starb, von jedermann beklagt. Nach seinem Tode kam sein Bruder, um von der Erbschaft Besiz zu nehmen, weil jener keine Kinder hinterlassen hatte. Dieser hatte (nach den Gesezen des Landes, in welcham sie

lebten) als der jüngere Bruder bisher nur einen kleinen Theil des väterlichen Vermögens besessen, war aber von seinem wohlthätigen Bruder so reichlich unterstüzt worden, daß er nicht nur auf Universitäten und auf Reisen weitläuftige Kenntniße einsammeln, sondern dieselbige auch in einem ansehnlichen Amt zum Nuzen des Staats anwenden konnte. Er lebte deswegen mit seinem ältern Bruder auf den freundschaftlichsten Fus, und dankte ihm oft mit der innigsten Rührung einen grosen Theil seines Glücks. Er hätte eben so glänzend leben können, wenn er alle Wohlthaten seines Bruders hätte annehmen wollen: aber da er immer einen überwiegenden Hang zu wissenschaftlichen Beschäftigungen hatte, so fand er sich bei denselben so zufrieden, durch die Frucht seiner gelehrten Untersuchungen so belohnt, daß er gern einen mittelmäßigen äussern Wohlstand einem grösern vorzog. Beide Brüder waren also vollkommen in der Lage, wo sie nach ihren Neigungen sich vorzüglich glücklich fühlen konnten. Ihre Mutter hatte sie mit gleicher Sorgfalt erziehen lassen, und weil sie Zwillinge waren, so hatte sie beschlossen, ih-

nen nicht ehe das Geheimniß zu sagen, wer von ihnen der Erstgebohrne sei, bis sie ihre Neigungen genau kennen gelernt hätte. Dieses war desto leichter, weil der Vater schon früh gestorben war, und die übrigen wenigen Personen, welche noch um das Geheimniß wusten, mit Geld erkauft worden waren. Nun bemerkte die Mutter, als die Knaben heranwuchsen, daß der Erstgebohrne vielen Hang zu stillen Beschäftigungen, besonders zu den Wissenschaften hatte: der andere aber war lebhafter, artiger, wuste sich besser in die Leute zu richten, und lernte bald, die geschmackvollste Anwendung von dem ihm anvertrauten Gelde zu machen. Daher entschloß sich die Mutter, ihn für den ältesten auszugeben, und dadurch in den Besiz des grosen väterlichen Vermögens zu sezen. Sie schloß nicht unwahrscheinlich, daß auf diese Art jeder seinem Karakter gemäß gut versorgt werden würde. Auf dem Sterbebette entdeckte sie dem, welchen sie für den Erstgebohrnen ausgegeben hatte, daß sie die Unwahrheit geredet, und überließ es ihm, ob er aus einigen schriftlichen Zeugnissen, welche sie ihm anvertrauet, die ganze

Sache gerichtlich beweisen wollte. Dieses hielt er nicht für rathsam zu thun: doch fand man nach seinem Tode alle diese Papiere, nebst einem eigenem Aufsaz, worinn er seinen Bruder um Vergebung bat, daß er ihn betrogen hätte. Er führte darinn als Entschuldigungsgründe an, daß ihm seine Selbstliebe geboten, mehr für sich, als für andere zu sorgen; daß er doch nicht unterlassen habe, seinen Bruder in eine Lage zu sezen, welche seinen Neigungen angemessen gewesen wäre; daß er voraus gesehen hätte, jener würde doch glücklich leben, ohnerachtet er diese Reichthümer entbehren müßte u. s. w. „Aber, wirft er noch am „Ende die Frage auf, ich wuste doch, daß „ein Landesgesez vorhanden war, welches „dem Erstgebohrnen den Besiz der väterli„chen Güter zuspricht: durfte ich dasselbige „eigenmächtig brechen? wünschte ich wohl, „daß jedermann so handelte, und die Gese„ze der Obrigkeit so oft bräche, als es ihm be„liebt? Doch noch mehr: wäre es nicht we„nigstens meine Pflicht gewesen, meinem „Bruder alles zu entdecken? Ist es erlaubt, „um seines Vortheils willen zu lügen, wenn

„ ich auch keinen andern Menschen dadurch
„ unglücklich mache? Wie kann ich aber wis-
„ sen, ob ich nicht dennoch einigen Schaden
„ durch meinen Betrug anstelle? Doch nein!
„ ich weiß, daß du glücklich warst, mein Bru-
„ der, und ich war es auch. Aber immer bleibt
„ mir die Frage doch noch übrig, war es recht?
„ — Verzeihe mir, lieber Bruder, es war
„ nicht recht, daß ich dich betrogen habe.
„ Ohne daß ich mir Vorwürfe machen darf,
„ daß du weniger glücklich gewesen wärest, als
„ ich; ohne daß ich mir bewußt bin, meine Gü-
„ ter unrecht angewendet zu haben, sagte mir
„ doch schon lange meine Vernunft, daß mei-
„ ne Handlung nicht moralisch gut war.„
Was sagen Sie zu dieser Geschichte?

Wen. Sie ist merkwürdig genug. Ich glaube gewiß, daß jeder unbefangene Mensch so über die Handlung des Mannes urtheilen wird, wie er selbst in seinem schriftlichen Bekenntniß gethan hat. Er mochte noch so viel Gutes thun, und den lobenswürdigsten Gebrauch von seinem Vermögen machen; dieses ändert nichts an der Frage, welche für die reine praktissche Vernunt gehört: ist diese Hand-

lung auch sittlich gut? Kann die Maxime, nach welcher sie geschah, ein allgemeines Gesez für alle Menschen werden? Mit nichten!

Soph. Die erste Folge, welche sich aus dieser Erzählung ziehen läßt, ist die Bestätigung der wichtigen Wahrheit: daß der gemeine Menschenverstand bei den Maximen zur Glückseligkeit sogleich die Schwächen entdecken kann, um derer willen sie nicht zu allgemeinen Gesezen tauglich sind. Dieser Mann, dessen Geschichte ich erzählte, that alles, was er für nöthig hielt, sich glücklich zu machen. Er kultivirte seinen Geist, sorgte für Freuden des Herzens, des Geschmacks, der äussern Sinne; er machte niemand vorsäzlich unglücklich, entfernte von seinem Bruder, den er hintergangen hatte, alle Ursachen zum Mißvergnügen, so viel ihm nur möglich war — kurz er lebte völlig dem feinern Glückseligkeitssistem getreu. Und doch erkennt jeder, daß die Kardinalhandlung, die in das Glück seines ganzen Lebens so grosen Einfluß hatte, nicht sittlich gut war. Da sehen wir, wie deutlich das Gesez der reinen Vernunft ist! wie schwer sich der Unterschied zwischen Hand-

lungen aus Selbstliebe und aus reiner Pflicht verkennen läßt! Die zweite Folge ist eben so wichtig, nemlich: daß auch die, welche blos nach dem Triebe der Selbstliebe handeln, niemals eine allgemeine Regel haben werden, die jeder befolgen muß, sondern daß der eine nach dieser, der andere nach jener Maxime handeln wird. Unser Philosoph schloß nach seinem Hang zu einem glänzenden Leben, daß er einer Lüge bedürfe, um die Mittel zur Befriedigung dieses Hanges zu erhalten. Sezen Sie seinen Bruder an seine Stelle, so wird er, (vorausgesezt, daß er eben so wenig nach dem moralischen Gesez, sondern nach Maximen der Selbstliebe handelt) nach seinem stillern Temperament und Hang zu spekulativen Wissenschaften, vielleicht gern die Last, ein weitläuftiges Vermögen zu verwalten, abgeben, und keine Dieberei an seinem Bruder begehen. Er sezt seine Glückseligkeit in etwas ganz anderes, und bedarf also auch anderer Mittel. Und so versezen Sie tausend Menschen von verschiedenen Talenten und Neigungen in einerlei äusserliche Lage: so werden Sie gar mancherlei Verschiedenheiten sowohl

in ihren Begriffen von Glückseligkeit, als in ihren Planen, dazu zu gelangen, antreffen.

Men. Das ist: es liegt keine Allgemeinheit in der Regel der Glückseligkeit. Der Trieb zur Glückseligkeit liegt zwar in jeder Menschennatur, aber in concreto modificirt sich derselbe nach eines jeden Erfahrungen, Temperament, äusserlichen Verhältnissen u. s. f.

Soph. Dies ist es, was wir schon vorhin berührten. Wenn wir auch den Fall sezen, ohnerachtet er nie existiren wird, daß alle Menschen einerlei Begriff von der Glückseligkeit hätten, und bei der Wahl der Mittel dazu nie mit einander in Collision kämen, würde dann wohl das Princip der Selbstliebe für ein allgemeines Gesez gelten können?

Men. Auch dann nicht: denn diese Einhelligkeit wäre nicht nothwendig, sondern nur zufälligerweise entstanden. Da aber moralische Geseze a priori nothwendig seyn müssen, so können die Erfahrungen von Vergnügen und Schmerz nimmermehr die Ursache von Moralgesezen, sondern nur von Maximen der Klugheit werden. Ene solche Einheit, wie wir annahmen, und wie sie nirgends exi-

ſirt, kann alſo nicht auf nothwendigen Gründen a priori beruhen (wie z. E. die Univerſalität mathematiſcher Säze), ſondern würde dennoch nur zufällig ſeyn.

Soph. Richtig. Ich ſehe alſo auf keine Art, wie empiriſche Moraliſten die Vorſchriften zur Glückſeligkeit zu allgemeinen moraliſchen Principien a priori erheben wollen. Es iſt immer merkwürdig, wenn man bedenkt, wie vielerlei Mittel die Menſchen verſucht haben, um ein Siſtem, das auf den erſten Blick ſo unzuſammenhängend erſcheint, auszubeſſern, und ihm das Anſehen eines Siſtems der Sittlichkeit zu geben. Alle vergeblich verſuchte Beweiſe, hierinn ein moraliſches Princip zu finden, alle Ausflüchte, die man bald hinter der Diſtinction von dem obern und untern Begehrungsvermögen, bald hinter dem allgemeinen Titel der Glückſeligkeit ſuchte, können zwar auf einige Zeit verwirren und irre führen, aber vor einer kritiſchen Unterſuchung der Vernunft vergehen ſie wie Seifenblaſen. Der Mangel an einer ſolchen ernſtlichen Unterſuchung war eine Haupturſache von dieſen vergeblichen Bemühungen der empiriſchen Philoſophen.

Wir würden uns aus dem bisher gesagten schon völlig überzeugen können, daß das Princip der Selbstliebe zu einem moralischen Gesez ganz untauglich ist. Aber dem Scharfsinn eines Kants ist es eigen, seinen Gegenstand auf allen möglichen Seiten zu untersuchen, um durch eine Menge der tiefgedachtesten Bemerkungen auch den lezten Funken von Zweifel zu ersticken. Gewiß wird Ihre Achtung gegen die Verdienste dieses erhabenen Weltweisen sich bei jeder Periode vermehren, die Sie in seinem Buche lesen. — Verlangen Sie's, so will ich Sie heute noch mit den Bemerkungen, welche zu unserm jezigen Gegenstande gehören, vorläufig bekannt machen.

Men. Sie können mir nicht leicht einen grösern Gefallen erweisen.

Soph. Nun wohl. — Finden Sie nicht einen grosen Unterschied zwischen dem, was man uns anräth, und was man uns befiehlt?

Men. Allerdings. Denn ich kann einen Rath annehmen oder verwerfen. je nachdem ich ihn für mich zuträglich finde, oder nicht. Ganz anders ist es mit dem, was man mir befiehlt.

Soph. Es kommt aber bei einem praktischen Grundsaz, den ich befolgen soll, auf zwei Stücke an, 1) auf das, was gethan wird, 2) auf die Mittel, die ich ergreifen muß, um es thun zu können. Mit andern Worten: es giebt hier zwei Fragen zu überlegen, 1) was soll ich thun, 2) wie soll ich es thun? Die erste gehet auf das Gebot selbst; die zweite auf die Maasregeln.

In beider Rücksicht ist Glückseligkeitslehre, und reines Sittengesez sehr verschieden. Die erste Frage, was sollen wir thun? gehet in so fern blos auf die Sittlichkeit, als dieses Sollen einen unbedingten Befehl anzeigt. Denn es wäre ungereimt, wenn ich einem Menschen gebieten wollte, er sollte sich glüklich machen. Wird dieses nicht jeder von selbst thun, da er den Trieb zur Glückseligkeit immer in sich findet? die abstracte Regel: mache dich glücklich, sagt weiter nichts, als wozu jedermann durch den Trieb der Selbsterhaltung angehalten wird. Wir dürfen unserm Nebenmenschen nur deutlich zeigen, wo er das meiste, dauerhafteste Glück sicher zu erwarten hat: sieht er dieses ein, so wird er

von selbst Verlangen darnach tragen, ohne daß man nöthig hat, ihm noch zu befehlen, daß er dasselbige wählen soll. So wenig es nöthig ist, daß ich der Uhr, welche aufgezogen ist, ein Gebot gebe, (gesezt, sie verstünde auch ein solches Gebot) daß sie laufen soll, da sie von der Kraft der Feder, des Gewichts u. d. gl. ohnehin getrieben wird; eben so ungereimt ist der Befehl, daß wir uns von einem Triebe sollen treiben lassen, der schon da ist. Alles, was wir thun können, um die Triebe der gröbern Sinnlichkeit durch andere von feinerer Art in Ordnung zu halten, ist, daß wir die Vernunft von dem rechten Gebrauch derselben belehren, die Folgen desselben, und auch des Mißbrauchs anschaulich machen, und die Vorzüge des dauerhaftern Glücks des Verstandes und Herzens mit lebendigen Farben darstellen, um dem Verlangen nach ihnen ein Uebergewicht zu geben. Befehle können dieses nie bewirken, was von selbst erfolgen wird, wenn der Trieb der Selbstliebe nur recht geleitet wird. Aber ganz anders ist es mit den Gesezen der Sittlichkeit. Diese sind rein, unbedingt, und sagen nur,

daß wir dieses und jenes thun sollen; nicht weil unser Glück davon abhängt, sondern weil es die reine Vernunft gebietet. Daher werden sie auch nicht von jedermann so willig befolgt, als der Trieb der Selbstliebe, und es ist nöthig, daß uns Gebote von der reinen praktischen Vernunft dargelegt werden, wodurch wir zu unsern Pflichten angewiesen werden *)

Wen.

*) Wenn Neigungen der Selbstliebe mit einander in Widerstreit gerathen, so läßt sich derselbige nur dadurch heben, daß die eine über die andere ein Uebergewicht bekommt. Dieses mag nun bewirkt werden, wodurch es wolle: so bleibt es immer gewiß, daß Befehle dazu ein sehr unzweckmäßiges Mittel sind, so bald man mit Menschen zu thun hat, die ihre Vernunft schon so weit gebrauchen können, um einzusehen, was man ihnen von den Vorzügen dieser oder jener Neigung deutlich vorstellet. Denn wo nur von Glückseligkeit die Rede ist, da wird der Trieb dazu alle Befehle überflüßig machen, so bald ich einsehe, wo ich die meiste und dauerhafteste zu erwarten habe. Aber wenn Neigungen der Selbstliebe mit dem Moralgesez in Widerstreit gerathen, so muß das

leztere

Men. Weil also die Ausdrücke Gebot, Gesez, nur bei reinen Geboten der Sittlichkeit anwendbar sind, und nicht bei dem Trieb zur Glückseligkeit, welcher nicht geboten werden kann: so sehen wir nun auch, daß uns jedes Gebot, welches wir in unserer Natur finden, auf das Daseyn einer reinen praktischen Vernunft hinweiset.

Soph. Ohne Zweifel. — Die zweite Frage war: welches sind die Maasregeln, nach denen wir praktische Vorschriften erfüllen sollen? Da ist der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeitslehre eben so groß, wie bei dem ersten Punkte. Bei dem Gesez der reinen Vernunft hat diese Frage keinen Sinn. Da

---

leztere als ein Gebot die Ansprüche der erstern niederschlagen. — Freilich kommt das moralische Gesez mit dem Princip der Glückseligkeit selbst nie in Widerstreit, aber doch mit den Anwendungen dieses Princips im wirklichen Leben. Sittlichkeit und Verlangen nach Glückseligkeit bestehen immer zusammen: aber so bald sich dieser Trieb in Handlungen äussert, so ist es leicht, daß er zum Nachtheil des moralischen Gesezzes befriediget werde.

dieses Gesez in der Seele a priori liegt, so kommt es nur darauf an, ob ich es befolgen will oder nicht. Ist mein Wille ernstlich, es zu befolgen, so ist dieses so gut, als ob ich es schon wirklich befolgt hätte. Auf die Entschliesung eines moralischen Wesens kommt es an, nicht auf die Ausführung der Entschliesung, und der Werth der Sittlichkeit verliert dadurch nichts, daß durch physische Hindernisse die Ausführung der Handlung unmöglich wird: genug, wenn nur meine Enschliesung ernstlich war. Was denkt man sich also unter einem Gesez, Vorschrift, Anrathung, das uns sagen soll, wie ein schon wirklich guter Mensch gut sei? Daher sagt Kant: es ist zu aller Zeit in jedes Gewalt, dem categorischen Gebot der Sittlichkeit Genüge zu leisten. — Aber bei dem Verlangen nach Glück ist es nicht so. Das Verlangen selbst bewirkt noch nicht, daß wir nun wirklich glücklich sind. Selten erreichen wir so völlig die angenehmen Empfindungen, nach welchen wir streben, und es sezen sich uns tausend Hindernisse entgegen. Ohnerachtet man vorhin sagen konnte: wenn ich gut seyn will, so bin ichs auch schon; so

kann man doch nicht sagen: wenn ich glücklich seyn will, so bin ichs auch. Nicht nur das Wollen, sondern auch das Vermögen, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, gehören dazu. Da ist also die Frage von Bedeutung: welche Maasregen soll ich brauchen, um glücklich zu werden? und da können wir, (wie ich schon vorhin sagte) eine Menge derselben anrathen, aber nicht gebieten.

Men. Ich sehe jezo, warum Sie mich gleich anfangs auf den Unterschied von Rath und Gebot aufmerksam machten. Glücklich zu werden, wenigstens zum Theil es zu werden, (völlig werden wirs ohnehin hier nicht) dazu giebt es nicht einen, sondern sehr viele Wege. Wie kann ich also categorisch sagen: du sollst diesen und keinen andern Weg wählen! Wo läge der Grund, warum ich so unbedingten Gehorsam forderte? Ich rathe einem, daß er eine gewisse Kunst, eine Wissenschaft treiben möge, weil ich Anlagen dazu bei ihm finde, und glaube, daß er einmal sein zeitliches Glück dadurch vermehren werde: aber wie lächerlich, wenn ich diesen Rath für ein moralisches Gesez ausgeben wollte! kann er dann nicht auch auf eine andere Art glücklich werden?

Soph. Solche Vorschriften also, die blos aus der Erfahrung abgezogen sind, haben gar nicht das Gepräge eines nothwendigen und allgemeinen Gesezes.

Merken Sie sich also folgende Unterscheidung wohl. **Praktische Grundsäze sind**

a) entweder **praktische Geseze.**

1. Was soll ich thun? Dieses lehret mich das Gesez. Es giebt den **Befehl** sittlich gut zu seyn.

2) Wie soll ichs thun? Diese Frage ist ohne Bedeutung: denn wenn ich gut seyn will, so bin ichs auch durch dieses Wollen schon.

b) **Oder praktische Vorschriften zur Glückseeligkeit.**

1. Was soll ich thun? Antw. ich soll mich glücklich machen. Aber dieses ist **Trieb**, kein Gebot der reinen Vernunft.

2. Wie soll ich mich glücklich machen? Die Antwort enthält **Anrathungen** zu Maasregeln, aber keine Geseze.

Men. Diese Betrachtung ist also wieder eine Bestärkung von dem unumstößlichen Saze, daß Glückseligkeitsſistem — kein Sistem der Moral ist.

Soph. Eine andere Ursache, warum die Maximen der Glückseligkeit nicht als die ersten Principien der Moral können angenommen werden, liegt in der Schwierigkeit, womit jeder Mensch zu kämpfen hat, wenn er diese Maximen nur einigermasen gut befolgen will. Ich nehme als eine gewisse Wahrheit an, daß Geseze, welche für jedes moralische Wesen vollkommen verbindend seyn sollen, auch leicht einzusehen seyn müssen. Haben Sie Zweifel dagegen?

Men. Nein. Der Begrif einer allgemeinen Gesezgebung erfordert dieses. Denn allgemeine Geseze verbinden nicht nur den scharfsinnigern und aufgeklärtern Theil der Menschen, sondern jeden Menschen überhaupt, sein Verstand mag viel oder wenig ausgebildet seyn. Ihr Sinn muß also deutlich, bestimmt, und für jeden nicht völlig rohen Menschen faßlich seyn.

Soph. Wo werden wir nun diese Eigenschaften antreffen, bei dem reinen Moralgesez, oder bei den Maximen der Selbstliebe? Wir wollen bei den leztern anfangen. Wenn wir annehmen wollten, daß die Tugend in dem

Bestreben nach Glückseligkeit bestehe *): so ist offenbar, daß dieses Bestreben nicht nach einer einfachen und allgemeinen Norm eingerichtet werden kann, sondern eine Menge Regeln der Klugheit erfordert, die zusammen eine der schwersten Künste, die Kunst stets vergnügt zu seyn, ausmachen. Wie vielen Fleiß und Talent erfordern schon so manche Künste des gemeinen Lebens! Wie wenige Menschen giebt es, die in der Mahlerei, Tonkunst, grose Meister werden! Und doch sind diese noch sehr leicht gegen jene, welche unendlich mehrern

---

*) Welches aber nicht so viel heist, als ob der Wunsch, der Trieb zur Glückseigkeit, schon selbst die Tugend ausmache: denn sonst wären alle Menschen gleich tugendhaft, weil alle diesen Trieb haben. Diese Ungereimtheit wird sich kein empirischer Moralist zu Schulden kommen lassen. Vielmehr wird er die Tugend in der weislichen Befriedigung dieses Wunsches, in der vorzüglichen Bemühung nach geistigen Freuden, und dem Uebergewicht derselben gegen unangenehme Empfindungen in Ansehung des ganzen Lebens, sezen. Derjenige, welcher sich am besten dieser Güter theilhaftig zu machen weiß, wird nach seiner Meinung der tugendhafteste seyn.

Schwierigkeiten unterworfen ist. Ein dauerhaftes Glück aufs ganze Leben zu bereiten; seine Begierden auf die sichere Mittelstrase zu lenken; jede Hinderniß, die oft so wenig vorhergesehen werden können, mit Klugheit abzuwenden; dem Geiste durch Gewohnheit und Grundsäze eine solche Festigkeit zu verschaffen, daß er durch körperlichen Schmerz nicht in seiner geistigen Glückseligkeit gestöhrt wird, daß ihm die Bosheit und Unvernunft seiner Nebenmenschen die Gemüthsruhe nicht rauben kann u. s. w. Dieses sind Forderungen, die durch blose Regeln der Glückseligkeit, wenn sie auch mit dem grösten Fleiß angewendet werden, nie in einiger Vollkommenheit erreicht werden können. Es gehören dazu ein heller Verstand, der sich gewöhnt hat, die Leidenschaften zu beherrschen, ungemeine Weltkenntniß, unabläßige Uebung und Wachsamsamkeit: und am Ende ist dieses doch nicht hinreichend, nur einen geringen Theil der Hofnungen zur Glückseligkeit zu realisiren.

Men. Nur einige Beispiele, wie öfters die verständigsten Leute in der Anwendung der Mittel fehlen. Der aufgeklärteste Gelehrte

zieht sich nicht selten durch übertriebenen Durst nach Wissenschaften (als Mitteln zu Vergnügungen des Verstandes) die schrecklichste Hypochondrie zu, welche ihn auf lange Zeit, oder auf sein ganzes Leben zu dem Genuß angenehmer Empfindungen untüchtig macht. — Der geschickteste General läßt sich durch Unvorsichtigkeit zu gefährlichen Unternehmungen verleiten, wo sein erträumtes Glück, der Retter seines Vaterlandes werden zu wollen, scheitert. Doch welcher Mensch macht nicht ähnliche Erfahrungen?

Soph. Wie mißlich stünde es um die Erlangung der Tugend, wenn sie nur durch Maximen der Klugheit zu erhalten wäre! Am schlimmsten würden die daran seyn, welche sich keiner besonders hellen Einsichten zu erfreuen haben. Und doch findet man oft die rechtschaffensten Menschen unter der niedrigsten Klasse des Volks. So wenig diese Leute auch verstehen mögen, wie sie ihre zeitliche Vortheile vermehren könnten, weil es ihnen an Ausbildung, Anweisung, Gelegenheit fehlt; so können sie doch auf den ersten Blick sehen, was ihre Pflicht ist. Sie urtheilen

eben so gut über Recht oder Unrecht, bestimmen eben so zuverläßig die moralische Güte der Handlungen, als der gelehrteste Philosoph oder der erfahrenste Weltmann.

Men. Dieses hat, wie Sie neulich weiter ausführten, seinen Grund in der Beschaffenheit des moralischen Gesezes, welches ein Produkt der reinen Vernunft, nicht der Erfahrung ist. Wir bedürfen also ausser der Vernunft selbst keiner weitern Anweisung, das pflichtwidrige, und pflichtmäßige in unsern eigenen Gesinnungen und Handlungen zu beurtheilen. Dieses Gesez ist daher für sich verständlich und bestimmt, und führet den, welcher sich darnach richtet, den geraden Weg zur Tugend.

Soph. Wie können wir also noch im geringsten anstehen, dieses moralische Gesez a priori zum alleinigen Princip der Sitlichkeit zu machen, und den Trieb der Selbstliebe gänzlich davon auszuschliesen? Ich wiederhole es noch einmal: was die erste und Hauptforderung an alle Menschen seyn soll, das muß auch für alle Menschen deutlich, und keiner Mißdeutung unterworfen seyn. Nun haben nur Ge-

seze der reinen Vernunft, diese vollkommene Deutlichkeit; hingegen den Regeln der Klugheit kann oft der erfahrenste und verständigste Mann nur sehr wenig nachkommen. Also ist das moralische Gesez, und nicht die Vorschrift zur Glückseligkeit das Fundament der Sittlichkeit.

Bisher haben unsere Betrachtungen über die Bestimmungsgründe des Willens uns so viel gelehrt, daß die grose Verschiedenheit der reinen und empirischen Bestimmungsgründe für jeden aufmerksamen Beobachter sehr deutlich ist. Wir haben dabei noch nicht einmal auf das Urtheil Rücksicht genommen, welches wir nach vollbrachter Handlung über uns fällen. Da dieses Urtheil ebenfalls sehr verschieden seyn wird, je nachdem wir entweder auf die Angemessenheit der Handlung zu dem reinen moralischen Gesez, oder zu den Maximen der Selbstliebe sehen: so wollen wir diesen Punkt noch etwas weiter überlegen, um auch von dieser Seite unsern vorigen Behauptungen noch mehrere Stärke und Deutlichkeit zu geben.

Unsere Frage wird also folgende seyn: Wenn ich nach einer vollbrachten Handlung,

wozu mich blos das moralische Gesez bestimmte, zu mir selbst sage, ich wollte meine Pflicht erfüllen, wirkt dieses schlechterdings eben dieselbe Empfindung, als wenn ich nach einer andern Handlung, wozu mich blos das Princip der Selbstliebe antrieb, zu mir sage, ich wollte mich glücklich machen? Ist in beiden Fällen das Gefühl der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst (das Urtheil des Gewissens) völlig einerlei — oder weiset mich jede Erfahrung, die ich über mich selbst anstelle, auf einen nicht zu verkennenden Unterschied dieser Empfindungen?

Soph. Dieses ist unsere Frage. Wenn wir nun wirklich finden, daß dieses Gefühl der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit unserm Betragen sehr verschieden ist, nachdem uns entweder das reine moralische Gesez, oder das Verlangen nach Glückseligkeit bestimmt hat: so bekommt der Saz wenigstens noch mehr Deutlichkeit, daß die Bestimmungsgründe des Willens sehr verschieden sind. — Die Antwort auf diese Frage müssen wir in Beispielen aus der wirklichen Welt aufsuchen. Wir wollen uns in die Stelle solcher Menschen sezen,

die bald nach dem moralischen Gesez, bald nach dem Princip der Selbstliebe, bald nach beiden zusammen handeln, um die Verschiedenheiten des darauf folgenden Gefühls der Selbstzufriedenheit desto anschaulicher zu machen. Die Beispiele werde ich nach folgender Ordnung vortragen.

Der Bestimmungsgrund des Willens ist

I. entweder eins der beiden Principien allein, also

1. entweder das moralische Gesez allein. Da erreichen wir stets, was wir uns vorsezen, nemlich die Erfüllung unserer Pflicht. Daraus entsteht ein Gefühl der Selbstzufriedenheit, daß wir unsere Pflicht gethan haben. **Erstes Beispiel.**

2. Oder die Selbstliebe.

a) Entweder erreichen wir unsere Absicht — Glückseligkeit.

b) Oder erreichen sie nicht.

In beiden Fällen können die Mittel entweder gut oder bös seyn. **Zweites bis fünftes Beispiel.**

II. Oder beide zusammen, doch so, daß

das moralische Gesez der erste Bestimmungsgrund bleibt, und das Verlangen nach Glückseligkeit nur als empirisches Motiv dazu kommt.

1. Entweder erhalten wir beide Absichten, sowohl die Erfüllung der Pflicht, als auch Glückseligkeit. Sechstes Beispiel.

2) Oder wir erhalten nur die erste Absicht allein. Siebentes Beispiel.

Erstes Beispiel. *)

Ein Fürst verlangte von einem seiner Unterthanen, welcher ein Wohnhaus und Güthgen neben seinem neu angelegten Garten besaß, daß er ihm dasselbige verkaufen sollte, weil er dadurch die Anlage seines Gartens sehr zu verschönern hofte. Der Landmann, welcher gern das Erbguth erhalten wollte, welches seine Vorfahren schon lange besessen, wo er von Jugend an gewohnt hatte, und das ihm durch tausend Umstände außerordentlich lieb geworden war, weigerte sich hartnäckig, das-

*) Welches ich mich erinnere, irgendwo gelesen zu haben.

selbe zu verkaufen, so sehr sich auch der Fürst durch Bitten, durch Erhöhung des Preises, und endlich durch Drohungen bemühete, ihn dazu zu bewegen. Endlich entschloß sich der leztere, (wie man nach seinem bisher gezeigten Karakter nicht vermuthet hätte) ein falsches Document vorzubringen, und den Landmann durch einen Prozeß um das Seinige zu bringen. Einer seiner ersten Bedienten, ein redlicher Mann, wird zum Richter in dieser Streitsache bestimmt. Dieser findet bald, wie ungerecht der Fürst handele. Lange bemüht er sich, durch Güte den Besizer des Meierhofes zum Verkauf zu bewegen: da aber dieses fehl schlug, so stellt er dem Fürsten sehr ernstlich die Unrechtmäßigkeit seines Betragens vor, wodurch er aber eben so wenig ausrichtet. Er muß ihm daher endlich frei gestehen, daß er ihm nach seinem Gewissen alles Recht auf das Gut als Richter absprechen würde. Der Fürst bat, suchte ihn durch Bestechungen zu erkaufen; aber umsonst. Endlich drohte er, ihn abzusezen, wodurch er, nebst seiner zahlreichen Familie, wenigstens auf einige Zeit in elende Umstände gerathen mußte. Alles vereinig-

te sich, ihn gegen seine Pflicht ungetreu zu machen; die Dankbarkeit, welche er seinem Herrn wegen vieljähriger Wohlthaten schuldig war — Die Vorstellungen von dem Eigensinn des Guthsbesizers — Die traurige Aussichten für seine Kinder, deren blühende Hofnungen wahrscheinlich ganz zerstöhrt wurden, wenn er die Sache zum Vortheil des Landmannes entscheiden würde — Das Wehklagen seines Weibes — Das Bitten einiger seiner Bekannten, welche vom Fürsten angestellt waren — Die ansehnlichen Belohnungen, welche er bei Uebertrettung seiner Pflicht gewiß erwarten konnte. Aber alles dieses überwog seine Rechtschaffenheit nicht. Er entschied nach seinem Gewissen, wurde arm, von manchen verachtet, und mußte die härtesten Schläge des Unglücks erfahren. Sein Weib starb vor Kummer — seine Feinde brachten ihn durch falsche Anklage ins Gefängniß, wo er nach einer langwierigen und schmerzhaften Krankheit höchst elend sein Leben endigte. Dennoch bereuete er nie, daß er seine Pflicht gethan hatte. Seine Absicht war, ein redlicher Mann zu bleiben, und als ein solcher zu sterben;

und diese erreichte er, da er einmal fest entschlossen blieb, nach dem Gesez der reinen Vernunft zu handeln. Es sei darum, konnte er zu sich selbst sagen, daß ich auf der einen Seite sehr unglücklich werde! Ich habe gethan, was ich thun sollte, und was ich wünschte, daß es jedermann thäte.

Men.

*) Nicht um der Zufriedenheit willen, die ein solches Urtheil des Gewissens dem recht handelnden Manne gewähret, handelt er so; nicht, als ob statt der gröbern angenehmen Empfindungen die Vorstellung einer feinern Glückseligkeit (der Zufriedenheit des Gewisseus) seinen Willen bestimmt hätte. Denn wie konnte er, ohne schon einigermasen moralisch gut zu seyn, wissen, daß auf pflichtmäßige Handlungen wirklich ein solches Gefühl der Zufriedenheit folge? Das leztere ist nicht der Bestimmungsgrund des Willens, sondern es ist eine nothwendige Folge solcher Gesinnungen und Handlungen, welche durch das reine moralische Gesez hervorgebracht werden. Wir reden aber hier von solchen Gesinnungen und Handlungen, welche in der That sittlich gut seyn sollen. So bald uns blos die Hofnung auf Glückseligkeit bestimmt, so können wir zwar aus Selbstliebe pflichtmäßig handeln, aber nicht moralisch gut. Doch davon in der Folge mehr.

men. Den sittlichen Werth dieser Gesinnungen und Handlungen wird jeder, der diese Geschichte hört, gewiß erkennen, wenn sein Herz noch nicht ganz durch die schwärzesten Laster zu allem moralischen Gefühl unfähig gemacht worden ist. Wie deutlich sehen wir in diesem Falle, daß die Befolgung des moralischen Gesezes und der Maximen der Selbstliebe zwei ganz verschiedene Dinge sind! Das moralische Gesez gebietet ohne Bedingung, ist simpel, deutlich, und weiß von keinen Rücksichten auf empirische Zwecke. Das Princip der Selbstliebe weiß von keiner strengen Verbindlichkeit, sondern legt uns nur mancherlei Maasregeln vor, die wir allenfalls befolgen können, wenn sie nicht gegen das moralische Gesez streiten. Und (was uns hier das wichtigste ist) wie verschieden ist das Urtheil des Menschen über sich selbst nach der Handlung aus Pflicht, von dem Urtheile, das nach der Handlung aus Selbstliebe folgt. Jener edle Mann fand seine Handlung vor seinem innern Richter völlig gerechtfertiget, und konnte voll Zufriedenheit dem Tode entgegen gehen. Wenn er aber nach den Maximen der

Selbstliebe gehandelt hätte, so würden ganz andere Empfindungen bei dem Nachdenken über sich selbst entstanden seyn. Ich erhalte, würde er zu sich selbst haben sagen müssen, zwar was ich gewünscht habe, aber ich muß mich als einen Nichtswürdigen verachten.

Zweites Beispiel.

Soph. Stellen Sie sich einen Mann vor, der aus Gewinnsucht spielt, der eine Menge feiner Kunstgriffe kennet, wodurch er betrügerischer Weise andern Leuten das Geld abgewinnt. Es ist möglich, daß er von dem erworbenen Gelde einen guten Gebrauch machet, und nicht sowohl Vergnügungen der gröbern Art liebet, als für seinen Verstand, so gar für sein Herz sorget, indem er den Hülfsbedürftigen von seinem Ueberflusse mittheilt. Wenn dieser nun in Stunden der Ueberlegung zu sich selbst sagt: ich habe mein Vermögen ansehnlich vermehret, und kann nun die Neigungen, welche auf Glückseligkeit gehen, desto besser befriedigen, — wird er dabei eben das empfinden können, was der gerechte Richter im vorigen Beispiel empfand? kann er sagen, daß er seine Pflicht gethan habe? kann er in einsamen,

ernstlichen Betrachtungen über seinen sittlichen Werth sich vor der Selbstverachtung schüzen, welche nothwendig den Uebertetter des moralischen Gesezes verfolgt?

Men. Gewiß nicht.

Drittes Beispiel.

Doch dieses ist zu offenbar, als daß es jemand bezweifeln sollte. Aber wir wollen annehmen, dieser Mann änderte seine Lebensart, suchte die, welche er betrogen hatte, wieder zu entschädigen, und wollte sich nun auf eine andere Art nähren, die dem moralischen Gesez nicht zuwider ist. Seine Maxime soll aber dieselbe bleiben, nemlich: daß er in allen Handlungen durch den Trieb nach Glückseligkeit bestimmt wird, und niemals mit seiner Vernunft zu Rathe geht, ob ihm dieselbe auch für sich, unabhängig von sinnlichen Neigungen, Pflichten vorschreibe. Wenn er nun durch Thätigkeit sein Vermögen vergrösert, und zum zweitenmal ein Mann wird, der die Mittel zu mancherlei Vergnügungen in Händen hat: so wird er ohne Zweifel über seinen Wohlstand vergnügt seyn. Wird er sich noch verachten, wie er als falscher Spieler thun mußte? Nein,

Aber wird seine Empfindung bei der Vorstellung seiner Bemühungen um Glück eben so rein, so sittlich vollkommen seyn, als sie seyn würde, wenn er eine Handlung aus blosem Gefühl der Pflicht gethan hätte?

Men. Wie wäre dieses möglich! Die Vergröserung angenehmer Empfindungen ist ja nicht Vergröserung des moralischen Werths. Gefühl, seinen Wohlstand vermehrt zu haben, und Gefühl, nach dem reinen moralischen Gesez sittlich gut gehandelt zu haben, sind ganz und gar verschieden. Beide können sehr gut zusammen bestehen: aber man muß sie nicht für einerlei halten.

Soph. Wir sehen in diesen beiden Beispielen einerlei Absicht (Verlangen nach Glück) und einerlei Erfolg (Erhaltung desselben). Nur in dem erstern waren die Maasregeln gegen das moralische Gesez, im leztern nicht. In beiden Fällen entstand Zufriedenheit aus der Befriedigung der Neigungen: aber dieses Gefühl ist nicht Ruhe des Gewissens.

Die beiden folgenden Beispiele sollen uns lehren, daß derjenige, welcher empirische Zwecke vor Augen hat, in dem Fall, daß seine Hof-

nungen fehl schlagen, zwar eine Verringerung in der Annehmlichkeit des Lebens, aber nur dann auch eine Verringerung seines moralischen Werthes empfindet, wenn er dem moralischen Gesez nicht gemäß lebet.

Viertes Beispiel.

Ich rede von einem Menschen, dessen Erziehung schon früh darauf angelegt war, ihn zu einem Sklaven der Sinnlichkeit zu machen. So gewöhnte er sich bald, seine Begierden herrschend werden zu lassen, und jeder Eingebung der Leidenschaft zu folgen, ohne sich darum zu bekümmern, ob seine Vernunft keine bessere Bewegungsgründe zu Handlungen aufzufinden wußte, als die Selbstliebe. Er macht sich mit der Zeit eine Art von Sistem nach Regeln der Klugheit, die er aus Erfahrungen gesammelt hat. Aber sein Bestreben nach Vergnügen wird öfters nicht erfüllt; dieses macht ihn mißmuthig. Die Gelegenheiten sind oft so schwer zu erhalten, und dann sind sie doch seinen Wünschen nicht vollkommen angemessen. Wenn er einmal in rauschenden Ergözlichkeiten Nahrung für seine Leidenschaften findet, so folgen gewöhnlich einige Tage voll Verdruß und Lan-

geweile darauf. Nie weiß er sich in dem Genuß zu mäßigen, und erndet also zulezt statt der gehoften Glückseligkeit, Krankheiten, Mißmuth und menschenfeindliche Gesinnungen ein. Wie schwer, wird er dann sagen müssen, wie unendlich schwer ist es, glücklich zu werden, wenn man blos seinen Neigungen folgt! Dieses muß doch nicht die erste Forderung an den Menschen seyn, weil sie sonst auf weniger verwickelten Regeln beruhen würde. Ich fühle mich unglücklich: aber dieses ist noch nicht alles. Ich fühle auch, daß ich nicht werth bin, glücklich zu seyn, weil ich so oft gegen meine Pflicht gehandelt habe.

Fünftes Beispiel.

Aber auch dann, wenn er Unmäßigkeit und Unvorsichtigkeit im Gebrauch der Mittel sorgfältig vermeidet, aber bei aller Klugheit und Weltkenntniß doch nicht verhindern kann, daß ihn unvorhergesehene Streiche des widrigen Geschicks treffen: auch dann wird er durch ruhiges Nachdenken finden, daß seine Bestimmung nicht vorzüglich arinn bestehen kann, seine selbstsüchtigen Neigungen zu befriedigen — daß er einem höhern Beruf hätte fo-

gen sollen, um auch im Unglück zufrieden mit sich selbst seyn zu können.

Wir kommen nun zu der lezten Klasse von Beispielen von solchen Menschen, die nicht einem Princip allein, sondern beiden zusammen folgen. Wir stellen uns also solche Menschen vor, die zwar das moralische Gesez als den ersten Grund der Sittlichkeit erkennen, aber doch auch die Erhaltung empirischer Zwecke für eben so wichtig halten, als die Befolgung des moralischen Gesezes. Diese können ganz gute und rechtschaffene Leute seyn, wenn sie der Sinnlichkeit nicht zu viel Gewalt lassen, und ihre Neigungen der praktischen Vernunft unterordnen *). Wir wollen sehen, wie ihre

*) Das erste Beispiel von dem gerechten Richter lehrte, was der Mensch thut, wenn er einzig und allein das moralische Gesez vor Augen hat, und auf die Entscheidung desselben alles ankommen läßt, wenn von Pflicht die Rede ist. Die folgenden Beispiele sind häufiger in der Erfahrung anzutreffen. Denn auch bei guten und ziemlich aufgeklärten Menschen hat doch die Sinnlichkeit (der Trieb nach Wohlfahrt) oft noch zu viel Gewalt, als daß sie dieselbe dem moralischen Gesez ganz

Empfindungen beschaffen seyn werden, sowohl wenn sie ihren Zweck erhalten, als wenn sie ihn nicht erhalten.

Sechstes Beispiel.

Crito erhält durch ein tugendhaftes Leben zeitliche Güter, Achtung und ein ruhiges Alter. Er schäzet sich selbst, weil ihm sein Gewissen Zeugniß giebt, daß er tugendhaft (d. i. nach dem moralischen Gesez) gelebt hat, nicht weil er weiß, daß er reich und berühmt ist. Das leztere wird zwar die Summe der angenehmen Empfindungen bei ihm vermehren; aber keine Selbstzufriedenheit mit seinem sittlichen Zustande zuwegen bringen.

Siebentes Beispiel.

Euclio wird von seinen Mitbürgern erwählt, das Vaterland zu vertheidigen. Er erkennet, daß es seine Pflicht ist, diesem Berufe zu folgen, wenn er auch gar keine Rücksicht auf zeitli-

---

unterordnen sollten. Da wir hier nur auf den Erfolg des verschiedenen Betragens der Menschen sehen: so nehmen wir die Karaktere, wie sie sich finden, ohne uns hier um die Frage zu bekümmern, wie sie seyn sollten.

che Vortheile dabei nehmen würde. Aber doch ist dieser Gedanke allein nicht wirksam genug, ihn zu bewegen, seine Kräfte, seine Ruhe und Zeit diesem Geschäfte aufzuopfern, sich in unvermeidliche Gefahren zu begeben, den Haß seiner neidischen Nebenbuhler zu verachten, u. s. w. Die Hofnung durch einen glücklichen Ausgang Ehre und Vermögen zu erwerben, muß noch hinzu kommen, um seinen Entschluß fest zu bestimmen. Es ist Pflicht, wird er sagen, daß ich alles thue, was ich zur Erhaltung meines Vaterlandes beitragen kann: ich erkenne auch, daß ich diesem reinen sittlichen Bewegungsgrund folgen müßte, wenn ich auch gar keine zeitliche Vortheile, keinen Nachruhm, keine erfreulichen Aussichten für meine Familie zu hoffen hätte. Aber doch muß ich gestehen, daß diese empirische Bestimmungründe nicht wenig zur Befestigung meiner Enschliesung beigetragen haben. — Aber, ob er gleich allen Eifer, alle Vorsicht anwendet, und keine Gefahr scheuet, so scheitern doch durch unglückliche Zufälle seine reiflich überdachten Plane. Der Neid benuzet diese Umstände, ihn um alle Früchte seiner Bemühungen zu bringen; er

wird gehasset, verfolget, und weil er sich vor der Welt nicht so gut rechtfertigen kann, als vor seinem eigenen Gewissen, so empfindet er die traurigen Folgen eines allgemeinen Hasses; verliert so gar die Hoffnung, mehr Gerechtigkeit bei der Nachwelt zu finden, weil ihm die Mittel benommen sind, manche wichtige Umstände, welche ihm nur allein bekannt sind, in ihrem eigentlichen Lichte darzustellen. — Zwei ganz verschiedene Empfindungen werden bei ihm aufsteigen, einmal, wenn er sich als einen unglücklichen, verachteten Mann ansiehet, dessen schönste Aussichten vernichtet worden; und dann, wenn er sich bewußt ist, nach der Pflicht eines redlichen gewissenhaften Mannes gehandelt zu haben. Wird dieses beruhigende Bewußtseyn die Folgen des widrigen Schicksals als nicht existirend darstellen? oder werden die leztern seine Selbstschäzung in Selbstverachtung verwandeln? keines von beiden. Die Härte seines Schicksals, welches die Absichten auf Ehre und Nachruhm so ganz zerstöhrte, wird ihm Kummer verursachen: aber dieses hat keinen Einfluß auf das Urtheil seines Gewissens, welches ihm sagt, daß er recht gehandelt habe.

Men. Diese und ähnliche Beispiele tragen gewiß dazu bei, das Gefühl der Rechtschaffenheit von demjenigen Gefühl genau zu unterscheiden, welches wir empfinden, wenn wir klug gehandelt, und die Mittel zu einem bequemen und glücklichen Leben vermehrt haben. Wenn ich mich für moralisch gut oder böse halte, so folgt Achtung oder Verachtung gegen mich selbst: wenn ich aber die Neigungen der Selbstliebe befriedigen oder nicht befriedigen kann, so empfinde ich Vergnügen oder Schmerz. Wer wird also leugnen, daß das Princip der Selbstliebe nicht das oberste Princip der Sittlichkeit seyn könne?

Soph. Noch muß ich eine Bemerkung, die dem scharfsinnigen Philosophen bei den Untersuchungen über diese Materie eingefallen ist, berühren, welche wenigstens zur Bestättigung seiner Theorie dienen wird, wenn sie auch für keinen Beweis gelten kann. Diese Bemerkung betrift den Begrif von Strafwürdigkeit. Das Urtheil des Gewissens, welches eine Handlung für sittlich böse erklärt, sagt uns auch zugleich, daß wir Strafe verdient haben. Eben dieses erkennen wir lasterhaften Menschen bei dem

Urtheil über ihre Handlungen zu. Hierauf gründet sich die ganze Theorie von Strafen, welche wir in unserer bürgerlichen Verfassung antreffen: ferner die so allgemein herrschende Erwartung, daß der Uebertretter des moralischen Gesezes, wenn er sich nicht bessert, auch noch im künftigen Leben Strafe empfangen werde.

Men. Es kommt nun darauf an, was Sie für einen Endzweck bei der Bestrafung unmoralischer Handlungen annehmen?

Soph. Ich will hier nicht bestimmen, welche Endzwecke der Richter alle bei der Bestrafung haben könne; ob er dadurch den Thäter selbst bessern, ob er andere durch ein warnendes Beispiel abschrecken will. Aber wenn auch alles dieses von dem Richter mit beabsichtiget wird, so liegt doch noch etwas in dem Begrif der Strafe, welches sich auch als eine blose Folge einer gerechten Gesezgebung ansehen läßt. „Obgleich, sagt Kant S. 66, der so da straft, „zugleich die Absicht haben kann, diese Stra„fe auch auf diesen Zweck, (die Besserung) „zu richten; so muß sie doch zuvor als Stra„fe, d. i. als bloses Uebel für sich selbst ge-

„ rechtfertiget seyn, so daß der Gestrafte, wenn
„ es dabei bliebe, und er auch auf keine sich
„ hinter dieser Härte verbergende Gunst hin-
„ aus sähe, selbst gestehen muß, es sei ihm
„ Recht geschehen; und sein Loos sei seinem
„ Verhalten vollkommen angemessen. In je-
„ der Strafe, als solcher, muß zuerst Gerech-
„ tigkeit seyn, und diese macht das Wesentli-
„ che dieses Begrifs aus. Mit ihr kann zwar
„ auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf
„ diese hat der Strafwürdige, nach seiner Auf-
„ führung, nicht die mindeste Ursache sich Rech-
„ nung zu machen. Also ist Strafe ein phy-
„ sisches Uebel, welches, wenn es auch nicht
„ als natürliche Folge mit dem Bösen verbun-
„ den wäre, doch als Folge nach Principien
„ einer sittlichen Gesezgebung verbunden wer-
„ den müßte. „ u. s. w.

Men. Könnte man hier nicht folgendes ein-
wenden: wenn wir aus dem Begrif der Straf-
würdigkeit etwas beweisen wollen, so müssen
wir doch annehmen, daß er allgemein bei al-
len Menschen angetroffen werde? Aber es
giebt doch manche Philosophen, welche die Stra-
fe nicht von der Gerechtigkeit eines Gesezge-

bers ableiten; sondern die natürlichen bösen Folgen des Lasters nur als Mittel zur Besserung ansehen, die uneigentlich Strafen genennt würden.

Soph. Wir werden hier nicht nöthig haben, uns auf weitere Untersuchung dieser Materie einzulassen. Es mag auch noch so viele Philosophen geben, welche leugnen, daß die natürlichen und positiven Folgen des Lasters als Strafen nach den Principien einer sittlichen Gesezgebung anzusehen seien, und dagegen behaupten, daß es dabei blos auf die Besserung und Beglückung der Menschen angesehen sey: dieses gehet uns hier nichts an. Das werden Sie doch zugeben, daß der Begrif von Strafwürdigkeit seyr gemein ist?

Men. Ganz gewiß. Wenn Sie weiter nichts voraus sezen, als dieses, so kann ich nichts dagegen einwenden. Sie bekümmern sich also hier gar nicht darum, ob sich die Sache wirklich so verhalte, wie sie sich der grösere Theil der Menschen vorstellet?

Soph. Nein. Diese Frage würde bei einer Sache, welche sich noch auf ein anderes Leben hinaus erstrecken muß, nicht so leicht zu

bestimmen seyn *). Zu unserm Vorhaben wird diese Antwort auch gar nicht erfordert. Genug wenn wir finden, daß der Begrif von Strafwürdigkeit des Lasters (auch ohne weitere Absicht auf die Besserung des Thäters) mit der ganzen bürgerlichen Gesezgebung verwebt ist, und auch bei den rohesten Nationen angetroffen wird. Vielleicht täuschen sich diejenigen selbst, welche behaupten, daß ihnen das Urtheil ihrer Vernunft über eigene und fremde Handlungen nichts von dieser Strafe sage. Doch will ich hierüber nichts entscheiden.

Lassen Sie uns nun weiter sehen, was aus diesen, so tief in das Gedankensistem der meisten Menschen verwebten Begriffen folge. Nach denselbigen ist jedes Verbrechen für sich strafbar; die Strafe ist eine unangenehme Empfindung, welche dem Verbrecher nach der Gerechtigkeit zu Theil wird, ohne weitere andere Absichten oder Ursachen, als weil er sie verdiente. Wäre aber Tugend und Laster nach dem

*) Wir können auch hier das nicht voraus sezen, was noch in der Folge von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft gesagt werden wird.

Sistem des empirischen Moralisten nichts weiter, als ein richtiges oder unrichtig geleitetes Bestreben nach Glückseligkeit: so würde daraus folgen, daß

1) entweder nur derjenige Strafe verdiente, welcher sich nicht glücklich macht: hingegen der, welcher jedes auch sittlichböses Mittel anwendet, um sich glücklich zu machen, wäre dann nicht lasterhaft, und dürfte gar nicht gestraft werden. Der Mann von festem, redlichem Karakter, welcher jede Belohnung ausschlägt, die er erhalten soll, wenn er heimlich seine Pflicht verlezt, und lieber arm, verachtet, verfolgt, als im Schoose des Glücks ein Taugenichts seyn will; — dieser Mann verdiente allein Strafe, weil er nicht besser für sein Glück gesorgt hat. Dagegen ein anderer, welcher diese Vorschläge annähme, um nicht unglücklich zu werden, wäre keiner Strafe würdig.

2) Oder es müßte vielmehr alle Strafe gänzlich aus der Welt verbannt werden, weil sie das Unglück, um dessen willen eine Handlung allein böse zu nennen wäre, ja noch vermehrte. Die Strafe würde sonst der Grund seyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und es dürfte

schlechter-

schlechterdings gar niemand gestraft werden: so würden mit dem Uebel auch der Laster weniger in der Welt. Wer sich glücklich macht, geschähe es auch mit dem Schaden des Nebenmenschen, der hätte nichts böses begangen: sondern dann würde erst seine Handlung böse, wenn er dafür gestraft würde, d. i. wenn Unglück daraus erfolgte. Wer sich durch Unmäßigkeit, Schwelgerei u. d. gl. physisches Uebel zuzöge, dürfte eben so wenig als der vorige gestraft werden, weil dieses ihn ja noch unglücklicher, und also (nach den Begriffen der empirischen Moralisten) sein Laster noch verabscheuungswürdiger machen würde.

Men. Nach dem Sistem dieser leztern Philosophen findet also der Begrif von Strafwürdigkeit, wie wir ihn gewöhnlich haben, gar nicht Statt?

Soph. Dieses ist es, was Kant behauptet. Da nun dieser Begrif so tief mit der ganzen menschlichen Gesezgebung und andern Anordnungen verwebt ist; so findet das Epikurische Sistem hieran wenigstens einen neuen und starken Gegner, mit dem es nicht vereiniget werden kann.

Men. So finden wir also auf allen Seiten Widersprüche und Ungereimtheiten, wenn wir die ersten Gründe der Moralität in dem Princip der Selbstliebe suchen wollen. Ich bin völlig davon überzeugt, daß nicht hierinn, sondern in dem Gesez der reinen praktischen Vernunft die ganze Moralität gegründet seyn müsse. Aber doch muß ich Ihnen noch einen Gedanken mittheilen, der zwar in der Hauptsache gegen meine Ueberzeugung keinen Einfluß hat; den ich aber doch von Ihnen weiter entwickelt und aufgehellet sehen möchte. — Es giebt so viele Handlungen im wirklichen Leben, von denen ich doch nicht leugnen kann, daß uns dazu unsere Neigung zu angenehmen Empfindungen, und nicht das moralische Gesez treibet. Warum streben wir nach mancherlei Vergnügungen? Warum gehen wir ins Schauspiel, in Gesellschaften oder auf Spaziergänge? doch wohl aus Neigung, uns angenehm zu unterhalten?

Soph. Dieses wird niemand leugnen, auch Kant thut es nicht. Aber bemerken Sie, daß alle diese Handlungen aus einem zweifachen Grunde entstehen können. Geschehen sie blos aus Neigung, so können wir wohl unsern Zweck

dadurch erhalten (nemlich angenehme Empfindungen), aber sie sind doch keine sittlich gute Handlungen zu nennen, ohnerachtet sie öfters auch nicht sittlich böse sind. Nur dadurch bekommen auch diese, und tausend alltägliche, geringfügigscheinende Handlungen einen moralischen Werth, wenn wir bei unserm Entschluß auch das moralische Gesez zu Rathe ziehen, und erkennen, daß sie demselben nicht zuwider sind.

Sie wissen überdas, daß so sinnliche Geschöpfe, wie wir Menschen, noch unendlich weit von der vollkommenen Angemessenheit aller unserer Handlungen zum reinen moralischen Gesez entfernt sind, welche sich nur bei dem vollkommensten Geiste findet. Diesem Ideal sollen wir nachstreben, so viel wir können, aber welchen geringen Theil davon wir in dem jezigen Leben wirklich nachahmen — das können wir daraus ermessen, weil unserer sinnlichen Bedürfnissen, unserer Neigungen und Leidenschaften so viele sind, daß die praktische Vernunft beständige Hindernisse in der Bestimmung des Willens nach dem moralischen Gesetze findet.

Men. Könnten wir es dahin bringen, daß

wir gar nicht mehr auf die Forderungen der Sinnlichkeit hörten, sondern —

Soph. Dahin können wir es nicht bringen, weil wir noch sinnliche Menschen sind. Aber das fordert auch das moralische Gesez nicht von uns. Wir sollen es nur als den obersten moralischen Bestimmungsgrund ansehen, dem wir nicht zuwider handeln dürfen, und ihm alle unsere Neigungen, als dem obersten gültigen Richter, unterordnen sollen. In der empirischen Welt, welche jezo einzig und allein der Wirkungskreis für uns Menschen ist, können wir durch die manigfaltigste Erfahrung keine Klugheitsregel oder Maxime abstrahiren, die zu einem allgemeinen Gesez tauglich wäre. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir uns keine Maximen machen sollten, um glücklich zu werden. Nein, dies ist unleugbares Bedürfniß für uns. Aber wir müssen diese Maximen nach dem moralischen Geseze prüfen, ob sie ihm nicht widerstreiten. Dann ist das moralische Gesez dennoch der Bestimmungsgrund des Willens, obgleich der Gegenstand, den wir erhalten wollen, die Glückseligkeit ist.

Men. Nun ist mir das Verhältniß des mo-

ralischen Gesezes zu unsern sinnlichen Bedürfnißen, wie ich glaube, deutlich. Ich finde keine Unmöglichkeit mehr darinn, alle meine Handlungen, auch die geringsten, deswegen zu thun, weil sie durch das moralische Gesez für rechtmäßig erklärt worden; und in so fern haben sie einen sittlichen Werth. Freilich werde ich und jeder Mensch noch öfters Handlungen thun, die nicht vorher nach den Gesezen der praktischen Vernunft geprüft worden, und also zwar dem Gesez gemäs seyn können, aber doch nicht um des Gesezes willen gethan worden sind, und daher auch nicht sittlich gut genennet werden können. Aber daß sich diese Fehler noch im sittlichen Verhalten auch der besten Menschen finden, dieses benimmt der Gewißheit nichts, daß es anders seyn sollte.

Soph. Wie sehr wäre, um unnüze und unfruchtbare Streitigkeiten zu vermeiden, zu wünschen, daß man sich bei der wichtigen Frage von der Allgemeingültigkeit des reinen moralischen Gesezes, nicht so oft auf Erfahrung beriefe, die zur Entscheidung doch nichts beitragen kann! Der eine sagt: wir sehen, daß die Menschen weit öfter von ganz andern Bestim-

mungsgründen angetrieben werden, als von reiner Pflicht, wenn wir auch die leztere als einen von der Erfahrung unabhängigen Bestimmungsgrund annehmen wollen. — Dieses bestättiget aber nichts weiter, als den unleugbaren Erfahrungssaz, daß die Welt viel moralischer seyn sollte, als sie wirklich ist. — Der andere versichert, daß er täglich mit so vielen wichtigen und unwichtigen Geschäften überhäuft sei, daß er gar keine Möglichkeit sehe, wie er da bei jeder Entschliesung und Handlung erst überlegen könnte, ob er pflichtmäßig handele. Genug wenn er sich bewußt wäre, daß er den Neigungen zur Glückseligkeit gemäs verführe.

Aber erstlich ist ja noch zu erwarten, ob er es durch Uebung nicht viel weiter in dieser so nöthigen Besserung seiner selbst bringen würde. Dieses würde gewiß geschehen, wenn sein Vorsaz ernstlich wäre, und durch öftere Wiederholung stets lebhaft erhalten würde; da ohnehin keine schwere Ueberlegung dazu gehöret, zu bestimmen, ob eine Handlung nach dem moralischen Gesez bestehen kann oder nicht — eine Ueberlegung, die (wie wir vorhin gesehen haben) auch für den gemeinsten Menschenverstand viel leichter ist, als die, welche auf Er-

haltung empirischer Zwecke gehet. Daher wird er sich in der leztern öfters irren, in der erstern aber nie. Wird diese oder jene Handlung zu meinem dauerhaften Glücke beitragen? das ist oft eine schwer zu beantwortende Frage: Ist diese Handlung recht oder unrecht? Kann ich wünschen, daß jedermann so handele? Diese Frage beantwortet jeder ohne Schwierigkeit.

Zweitens. Wenn ich aber bei dem besten Bestreben nach moralisch guten Gesinnungen, doch noch häufige Fälle finde, wo ich ganz aus Neigung zu angenehmen Empfindungen handele, so muß ich diese Handlungen nur für keine moralisch gute halten, wenn sie auch gleich nicht böse sind. Es giebt noch ein drittes. Das ist, es giebt solche Handlungen, die aus dem Princip der Selbstliebe fiesen, dennoch dem moralischen Gesez ganz gemäs sind, aber nicht um des Gesezes willen verrichtet worden sind. Dahin rechne ich unzähliche kleine Beschäftigungen, womit sich auch der rechtschaffenste Mann jeden Tag abgeben muß. Diese übernimmt er in der Absicht, um sein Leben angenehm hinzubringen: aber er wird sie deswegen für keine moralisch gute Handlungen halten, ob sie

gleich dem moralischen Gesez nicht widersprechen. Würde er es aber so weit bringen können, (und das muß das grose Ziel seyn, dem er sich unabläßig nähert) daß er auch bei den geringsten Vorfällen seines Lebens stets das Bewußtseyn des reinen Gesezes sich gegenwärtig erhielte, und nach dieser Norm seine Entschliesungen einrichtete: so wären auch diese kleinen täglichen Handlungen moralisch gut. Dann wäre er erst vollkommen im Stand, jeden Auswuchs der Neigungen und Leidenschaften auf der Stelle zu verhindern. „Ich suche Vergnügen, würde er sagen, ich geniese „auch von dem grosen Ueberflusse, den die gütige Hand des Schöpfers für alle unsere „Sinne so reichlich in die Natur gelegt hat; „ich zerstreue mich durch angenehmen Umgang; „ich weide meine Augen an den Schönheiten „der Natur und Kunst, ergöze mein Ohr „durch harmonische Töne u. s. w. Alles dieses thue ich, weil ich es als eine allgemeine Pflicht für alle Menschen erkenne, für die „Erhaltung ihrer Gesundheit und Vermehrung der Annehmlichkeiten des Lebens zu „sorgen, und dadurch ihren Geist zu ernst-

„ haftern Beschäftigungen desto geschickter zu
„ machen. So lange diese Vergnügungen
„ mit dem allgemeinen moralischen Geseze be-
„ stehen können, geniese ich sie: so bald aber
„ der Genuß derselben diesem zuwider ist, hal-
„ te ich ihn für unrecht. Der Gegenstand
„ meines Willens, als eines eingeschrenkten
„ sinnlichen Wesens, ist meine eigene Glück-
„ seligkeit, aber der Bestimmungsgrund des-
„ selben sollte immer das Gesez der reinen
„ Vernunft seyn. Dieser Ueberzeugung gemäs
„ zu leben, ist mein tägliches Bestreben. Woll-
„ te Gott! ich wäre wirklich so vollkommen
„ tugendhaft, als ich zu seyn wünsche! Aber
„ die Mängel meiner Tugend sehe ich selbst
„ am besten ein, und halte diese Erkenntniß und
„ das Gefühl meiner Schwäche, welches dar-
„ aus entspringt, wenigstens für keinen ge-
„ ringen Antrieb, mich dem erhabenen Mu-
„ ster eines vollkommen guten Wesens immer
mehr zu nähern.„

Wie trefflich müßte der Umgang mit einem solchen Manne seyn! Sagen Sie, ob Sie etwas widersprechendes in seinem Karakter finden?

Men. Wie sollte ich das? Nein, je mehr ich Ihnen zuhöre, desto lebhafter wird in mir der Wunsch, ein solcher edler, guter Mann zu werden.

Drittes Gespräch.

Menon.

Je mehr ich dem Inhalt unseres lezten Gesprächs nachgedacht habe, desto fester wurde meine Ueberzeugung von der erhabenen Bestimmung der Vernunft. Die ganze Natur richtet sich blindlings nach Gesezen, welche ihr aufgegeben werden, ohne die Richtigkeit ihrer Verfahrungsart untersuchen zu können. Aber das vernünftige Wesen macht eine Ausnahme von dieser blinden Nothwendigkeit. Es ist im Stand, die ersten Gründe dieser Geseze aufzusuchen, und alle verwirrende und unrichtige Vorstellungen davon zu trennen. Jezt sehe ich erst recht ein, wie achtungswürdig die Bemühungen sind, dieses schwere Geschäft einer kritischen Untersuchung über unsere Vernunft zu übernehmen, und wie groß die Vorzüge einer auf reine Vernunft gebaueten Mo-

ral vor dem Sistem der empirischen Moralisten ist. Jezt weiß ich, wie wichtig der Unterschied zwischen blos gesezmäßigen, aus Selbstliebe entsprungenen, und sittlich guten Handlungen ist.

Soph. Allerdings ist dieser Unterschied wichtig. Ohne ihn deutlich zu denken wird man einen grosen Theil der Handlungen für moralisch gut halten, (weil sie dem Gesez gemäß sind) das sie in der That nicht sind. Denn sie werden, um mit Kant zu reden, zwar dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste nach moralisch gut seyn. Jeder also, der recht handelt, weil er glücklich werden will; es sei nun, daß er nach Achtung bei andern Menschen, oder Geld, oder Beschäftigung seiner Denkkraft strebet, (wie manche, die durch Wissenschaften Aufklärung zu verbreiten suchen) oder auch nach den feinern Freuden, welche der Besiz der Tugend gewähret — wenn er blos deswegen recht handelt, und nicht um des Gesezes willen, wird zwar den Buchstaben des Gesezes erfüllen, aber nicht der Gesinnung nach moralisch gut handeln.

Die Bestrebungen nach Glückseligkeit wer-

den nicht für unrecht erkläret, sondern im Gegentheil lezt uns die Beschaffenheit unserer eingeschränkten Natur allerdings die Verbindlichkeit auf, nach Glückseligkeit zu streben. Aber nur soll dieses Bestreben nicht der Grund der Moralität seyn; nicht aus Rücksicht auf unsere Wohlfahrt, sondern aus Erkenntniß unserer Pflicht sollen wir zum handeln angetrieben werden, so daß die erstere Betrachtung der leztern untergeordnet wird. Da Sie sich hierinn überzeugt haben, so wollen wir zu einer andern Untersuchung übergehen.

Eine andere Theorie, welche eben so sehr als das Sistem der Glückseligkeit dem moralischen Gesez a priori ganz entgegen ist, und von manchen Philosophen vertheidiget worden ist, erfordert eine genauere Prüfung. Nicht die reine Vernunft, sagen sie, giebt uns die Geseze der Sittlichkeit: sondern es findet sich in dem Menschen ein gewisser moralischer Sinn, wodurch er die Tugend unmittelbar als angenehm, das Laster als unangenehm empfindet. Dieser moralische Sinn ist das erste, welches allen Willensbestimmungen zum Grunde liegt. Wir dürfen uns nur tugendhafte und lasterhafte

Gesinnungen und Handlungen vorstellen, so empfinden wir, ohne daß wir selbst schon tugendhaft oder lasterhaft sind, durch diesen Sinn, das Angenehme der erstern, und das Unangenehme der leztern: auf eine ähnliche Art, wie wir durch den Sinn des Gehörs harmonische und disharmonische Töne unterscheiden, nur mit dem Unterschied, daß diese Empfindungen des äussern Sinnes weiter keinen Einfluß auf das praktische haben. Aber die Empfindungen des innern moralischen Sinnes können den Willen zu Handlungen bestimmen, nachdem sie stark, lebhaft sind, und nicht von andern Empfindungen überstimmt werden. Wenn ich mich nach dem, was mich dieses Gefühl lehret, richte, so werde ich tugendhaft: ich begehre die Tugend, weil sie mit Zufriedenheit und Seelenruhe, verabscheue das Laster, weil es mit Seelenunruhe verbunden ist.

Men. Nach diesem Sistem giebt es also, wenn ich Sie verstehe, zweierlei Empfindungen des Angenehmen, welche den Willen bestimmen. Erstlich solche, die gröbere Sinnlichkeit zum Gegenstande haben: zweitens solche, die in der Vorstellung einer feinern Glückseligkeit, welche uns Tugend gewähren kann,

bestehen. Diese leztern Empfindungen haben allein ihren Grund in einem moralischen Sinn, der ganz unmittelbar das Angenehme und Unangenehme in den Gesinnungen und Handlungen gewahr wird, und keine Vernunft a priori voraussezt, durch die man erst die Geseze der Sittlichkeit erkennen müßte.

Soph. Wir verstehen uns vollkommen. — Aber bemerken Sie auch, daß wir nun kein anderes, sondern wieder eben dasselbe, obgleich etwas feiner angelegte, Glückseligkeitssistem haben, das doch mit dem gröbern darinn überein kommt, daß nach demselben unser Wille nur durch das Verlangen nach Glückseligkeit bestimmt wird?

Men. So scheint mirs zu seyn. Die gröbern und feinern Neigungen, erstere nach Wohlleben, Pracht, Ansehen u. s. w. leztere nach den Freuden der Tugend, würden, wenn aller Einfluß einer gesezgebenden Vernunft a priori weggenommen würde, den Menschen bald so, bald anders treiben, je nachdem er sich hier oder dort die meiste Hofnung auf Glückseligkeit machte. Kurz, wir würden nicht deswegen gut seyn können, weil es Pflicht ist, sondern weil wir durch den moralischen Sinn

belehret würden, daß es angenehm ist, gut zu seyn.

Soph. Stellen Sie sich aber nun einmal die Sache recht deutlich vor, und sehen Sie, ob es möglich ist, einen solchen moralischen Sinn anzunehmen. Sezen wir, es komme ein Wesen in die menschliche Gesellschaft, das gar nicht durch Vernunft a priori erkennen könnte, was gut und böse ist, sondern statt dieses reinen Vernunftvermögens nur mit einem moralischen Sinn versehen wäre, durch den es die Freuden der Tugend und die Schmerzen des Lasters empfinden sollte, ohne daß es selbst noch tugendhaft oder lasterhaft wäre. So bald ihm seine äußere Erfahrung oder seine Einbildungskraft die Vorstellung von einer Gesinnung, Entschliesung, Handlung zuführte, so fände es sich vermittelst dieses innern Sinnes angenehm oder unangenehm afficirt, und dieses wäre der Bestimmungsgrund des Willens, warum es jene Gesinnungen annähme, diese verabscheuete. Natürlich entstehet nun die Frage: wo liegt der Grund dieser angenehmen und unangenehmen Affektionen?

Men. Nicht darinn kann der Grund bei ei-

nem solchen Wesen, wie wir voraus sezen, liegen, weil tugendhafte Handlungen seiner Pflicht gemäß, und lasterhafte gegen die Pflicht sind: denn es weiß ja von keiner Pflicht, sondern entschliest sich nur nach dem Eindruck, den das Obejekt auf sein Gefühl macht. Ich wüßte also wirklich keine Antwort, als daß man Tugend und Laster personificiren, und ihnen solche Eigenschaften beilegen müßte, die auf die Receptivität des Subjekts einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck machten, so wie der Umriß schöner und häßlicher Figuren einen angenehmen oder widrigen Eindruck auf die äußern Sinne macht.

Soph. Sehen Sie, zu welchen Hirngespinsten wir unsere Zuflucht nehmen müssen! Aber das sind die Folgen davon, wenn man die, aus der reinen Vernunft entsprungene, Begriffe von gut und bös mit dem Angenehmen und Unangenehmen für einerlei hält. Diese müssen schlechterdings getrennt bleiben, wenn man nicht alle Begriffe von Pflicht gänzlich aufheben will. Wie kann ich wissen, ob Tugend mit einem Gefühl von Zufriedenheit, und Laster mit dem von Unzufriedenheit verbunden

bunden sei, wenn ich nicht schon vorher meine Verbindlichkeit zur Ausübung jener, und zur Unterlassung dieser kenne? denn der Gedanke, daß ich nach meiner Pflicht oder gegen dieselbe gehandelt habe, ist allein die Ursache von der Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit mir selbst. Wenn der Lasterhafte nicht vorher schon gewußt hat, daß ein moralisches Gesez vorhanden war, das ihm seine Handlungen untersagte, so kann er auch keine Gemüthsunruhe bei der Begehung derselben, und nicht einmal bei der blosen Vorstellung derselben empfinden: so wie der Tugendhafte die Schönheit der Tugend nicht empfinden wird, wenn er nichts von Pflicht weiß, und sein Verhalten als pflichtmäsig erkennet.

Das angenehme Gefühl bei der Vorstellung von tugendhaften Handlungen oder Gesinnungen kann also nicht zur Grundlage der Sittlichkeit gemacht werden, weil nur dann ein angenehmes Gefühl entstehet, wenn ich mich als ein nach dem Gesez a priori handelndes Wesen betrachte. Vielleicht sage ich dieses mit den eigenen Worten unsers trefflichen Philosophen noch deutlicher. „Man

„ muß (sagt er S. 67) die Wichtigkeit dessen,
„ was wir Pflicht nennen, das Ansehen des
„ moralischen Gesezes, und den unmittelba-
„ ren Werth, den die Befolgung desselben der
„ Person in ihren eigenen Augen giebt, vor-
„ her schäzen, um jene Zufriedenheit in dem
„ Bewußtseyn seiner Angemessenheit zu der-
„ selben, und den bittern Verweiß, wenn man
„ sich dessen Uebertrettung vorwerfen kann,
„ zu fühlen. Man kann also diese Zufrieden-
„ heit oder Seelenruhe nicht vor der Erkennt-
„ niß der Verbindlichkeit fühlen, und sie zum
„ Grund der leztern machen. Man muß we-
„ nigstens auf dem halben Wege schon ein
„ ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Em-
„ pfindungen auch nur eine Vorstellung ma-
„ chen zu können. „

Men. Aber was ist die Ursache, daß man ein Gefühl zum ersten Grund der Moralität legen wollte? Gefühle und Erkenntnisse durch Urtheile sind ja doch so augenscheinlich verschieden?

Soph. Gewiß sehr verschieden! Aber bemerken Sie auch dabei, daß sie öfters sehr genau mit einander verbunden sind, und daher

leicht von unaufmerksamen Beobachtern miteinander verwechselt werden können. Die Handlungen des Menschen entstehen auf folgende Weise: Zuerst ist das Erkenntnisvermögen thätig, und urtheilet über einen Gegenstand. Mit diesem Urtheil ist öfters ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl verknüpft, welches Neigung oder Abneigung bewirkt, und dadurch eine Triebfeder zu Handlungen wird. Dieser Zusammenhang findet durchaus Statt, wenn eine Erkenntniß den Menschen zum handeln bestimmen soll. Wenn ich also z. B. erkenne, daß es Pflicht ist, die Wahrheit zu reden, so kann damit auch ein Gefühl verbunden seyn, welches die Neigung zur Wahrhaftigkeit in mir belebt, und mich dazu antreibt. Ich sage nur, es *kann* ein solches Gefühl damit verbunden seyn, aber nicht immer wird es wirklich vorhanden seyn, zuweilen auch nur so schwach, daß ich es entweder fast gar nicht bemerke, oder unter dem Drang anderer Gefühle bald wieder verliehre.

Men. Warum hielt man nun dieses Gefühl für den ersten Grund der Handlung?

Soph. Dieses muß Ihnen allerdings son-

derbar vorkommen, da sie nicht daran zweifeln werden, daß eine Handlung der Vernunft, wodurch sie Urtheile fället, und ihre Kenntnisse erweitert, nie durch ein Gefühl zu Stande gebracht werden kann. Aber weil dieses Gefühl oft so genau mit dem Urtheil verbunden ist, so verwechselte man beide mit einander, und stellte sich vor, als wenn Gefühle wirkliche Urtheile wären, die aber nur verworren in der Seele lägen, und durch folgendes Nachdenken zu deutlichen Urtheilen entwickelt werden könnten. Hierzu kam noch, daß wir uns wirklich oft der Urtheile nicht deutlich bewußt sind, und also desto ehe uns täuschen können, als ob das Gefühl selbst das verworrene Urtheil gewesen wäre, da es doch nur die Wirkung desselbigen ist. — Urtheile und Gefühle verhalten sich wie Ursache und Wirkung, und wo das leztere ist, da können wir immer die erstere voraussezen, wenn wir uns derselben auch nicht immer bewußt sind. Ja wir sind oft nachher noch im Stand, bei genauerer Erforschung unseres Seelenzustandes das Urtheil wirklich aufzufinden, welches ein Gefühl des Vergnügens und Mißvergnügens bewirkte *).

*) Hier und an einigen folgenden Stellen habe ich

Wenn wir also das moralische Gefühl für einen eigenen Sinn ansehen, wodurch wir die Schönheit der Tugend empfinden, ohne von Pflicht etwas zu wissen, so irren wir. Wenn wir dasselbige für ein verworrenes Urtheil halten, so irren wir auch: denn ein Gefühl ist von einem Urtheil ganz verschieden. Aber wenn wir sagen: es begleitet unsere Urtheile, welche wir durch die reine Vernunft über Pflichten und moralische Geseze fällen, so reden wir vollkommen wahr, und werden also nichts uns mehr angelegen seyn lassen, als unsere Vernunft zu richtigen Urtheilen zu gewöhnen, um auch das Gefühl dadurch zu berichtigen.

Es ist eine von den vortrefflichsten Abhandlungen in dem Kantischen Werke, welche die Gründe und Eigenschaften des moralischen Gefühls untersucht. Ich will versuchen, dieselbige in kurzen Säzen vorzustellen. Sie werden finden, daß sie durchgehends die vor-

die Bemerkungen benuzt, welche Herr Prof. Jakob in einer kleinen vortrefflichen Schrift (über das moralische Gefühl. Halle 1788) bekandt gemacht hat.

zügliche Geschicklichkeit des grosen Weltweisen, an den Tag legt, mit welcher er so manche verwirrte Frage entwickelt, und auch über diesen wichtigen Gegenstand Licht verbreitet hat. Doch kann ich nicht leugnen, daß, so sehr ich auch die Hauptpunkte seiner Theorie für gegründet halten muß, ich dennoch gegen einige, minder wichtige, noch Zweifel habe, die ich auch vortragen will, wenn es Ihnen angenehm ist. Doch dieses kann ich versichert seyn, da Sie jede Gelegenheit so begierig ergreifen, alte und neue Wahrheiten einer aufrichtigen Prüfung zu unterwerfen.

Men. Wenigstens bemühe ich mich, dieses Lobes mich immer würdiger zu machen. Also vom moralischen Gefühle wollen Sie reden? Hierüber habe ich schon so'manches gelesen und gehört, und darunter vieles, das mich wenig befriedigte, daß ich Ihren Erläuterungen gewiß meine ganze Aufmerksamkeit widmen werde.

Soph. So manigfaltig und sehr verschieden auch die Gefühle des Menschen sind, so läßt sich doch dasjenige, wovon wir sprechen wollen, leicht von den übrigen unterscheiden. Es ist das vorzüglichste, weil es den höchsten

Zweck hat, den nur Menschen erreichen können, nemlich sie zu sittlichen Handlungen anzutreiben. Es entstehet, indem wir durch Vernunftgründe über sittliche Handlungen urtheilen, und ist also mit dem Urtheil selbst genau verbunden. Es erzeugt Liebe zur Tugend, und ist also ein Beförderungsmittel zur vollkommensten Ausbildung unserer moralischen Natur. Doch ich will ihnen die Kantische Säze selbst vorlegen.

1) Indem das moralische Gesez den Willen bestimmt, so muß dieses ohne Mitwirkung aller sinnlichen Antriebe und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie dem moralischen Gesez zuwider seyn könnten, geschehen. Diese Wirkung des Gesezes ist nur negativ, weil es dem Einfluß der Neigungen Abbruch thut; daher ist dieses ein Gefühl, welches gewissermasen Schmerz genennt zu werden verdient.

Men. Ich begreife dieses gut aus unsern vorigen Unterredungen. Neigungen, die auf empirische Absichten gehen, fliesen aus dem Princip der Selbstliebe; das moralische Gesez aber ist ganz a priori, ohne sich die Erreichung einer Absicht vorgesezt zu haben. So-

bald nun eine Neigung etwas verlangt, was dem moralischen Gesez zuwider ist, so wird es dieselbe verwerfen, weswegen ein Mensch, welcher an eine solche Disciplin noch nicht gewöhnt ist, fühlet, daß ihm etwas, wovon er sich nicht gern losmachen möchte, geraubt wird. Wenn er z. E. die beste Gelegenheit und manche Reize dazu fände, sein Vermögen durch Betrug zu vermehren, so hält ihm dagen die reine Vernunft das Gesez vor, welches ihn lehret, daß diese Handlung unrecht ist. Daher wirkt dieses ein negatives Gefühl.

Soph. Herr Kant geht weiter in seiner Erklärung. Die Neigungen zusammen, sagt er, machen die Selbstsucht aus. Diese ist entweder Selbstliebe, welche noch vor dem moralischen Gesez in uns rege wird (aber nicht dem Gesez zum Grunde liegt). Dieselbe wird von der praktischen Vernunft so weit eingeschränkt, bis sie mit ihr zusammen stimmt, da sie denn vernünftige Selbstliebe heißt. Oder sie ist Eigendünkel, Wohlgefallen an sich selbst, welches gänzlich von dem moralischen Gesez niedergeschlagen wird, weil aller Werth einer Person nur daher kommen kann, daß sie

diesem Gesez gemäß lebt, wie aus dem folgenden weiter erhellen wird. Also demüthiget uns das moralische Gesez, indem es unserm Eigendünkel, der sich auf falsche Verdienste gründet, gänzlich Abbruch thut.

2) Indem es nun die Neigungen der Selbstliebe sich unterordnet, und den Eigendünkel gar nicht aufkommen läßt, so wird es dadurch für uns im Gegenstand der grösten Achtung. Dieses ist ein positives Gefühl.

Men. Nach unserm vorigen Exempel bemerke ich, daß das moralische Gesez, indem es mir jede Art von Betrug untersagt, und jede Neigung dazu ganz zu vertilgen sucht, ein reines und über alle sinnliche Neigungen erhabenes Gesez ist. Dieses Gefühl von der Vortrefflichkeit des Gesezes, und Erhabenheit über die Neigungen nennen wir also Achtung gegen das Gesez?

Soph. Ja. Sie werden diesen Ausdruck sehr passend finden.

Men. Vollkommen. Nur glaube ich, daß Achtung nicht allein auf moralische Vollkommenheiten, sondern auch auf einen vorzüglichen Grad des Verstandes bezogen werden könne.

Wenn ein Mann in Gesprächen oder Schriften einen vorzüglichen Grad von Einsichten in schwere Wissenschaften verräth, so werde ich ihn wegen der Stärke seines Verstandes, und seiner Bemühungen um nüzliche Kenntnisse, auch achten, ohne daß ich gerade dabei auf seinen moralischen Karakter Rücksicht nehme, der mir vielleicht ganz unbekannt ist.

Soph. Es entstehet also die Frage: welche Gegenstände können unsere Achtung erwecken? Dieselbige gehet aber 1) nur auf Personen, niemals auf Sachen. Thiere, Vulkane, Gröse der Gebirge, der Weltkörper, können Liebe, Furcht, Bewunderung erregen, aber keine Achtung. Reichthümer, Titel oder sonstige äußerliche Vorzüge eines Menschen werden an und für sich nie ein Gegenstand der Achtung seyn können, wenn dieser Mensch sonst keine Vorzüge besizt. Wie ist es möglich, daß wir einen Nichtswürdigen wegen seinem grosen Range oder Gold achten sollten! Wir werden ihm zwar die äußern Zeichen der Ehrerbietung nicht versagen, aber im Herzen werden wir einen armen aber rechtschaffenen Mann ihm weit vorziehen. 2) Nur in so fern empfinden wir

wahre Achtung gegen Personen, als wir Vorzüge der Vernunft bei denselben bemerken. Sie sagen also ganz richtig, daß auch Gelehrsamkeit und überhaupt vorzügliche Einsichten dieselbe erwecken: denn diese sind eben so wohl Wirkungen der spekulativen Vernunft, als die moralischguten Handlungen Wirkungen der praktischen Vernunft sind. Aber solche Eigenschaften der Seele, welche nicht eigentlich durch Vernunft entwickelt und befördert werden, als Wiz, Gedächtniß, Einbildungskraft werden zwar Liebe, Bewunderung erwecken können, aber nur dann empfinden wir auch Achtung, wenn diese Talente mit einen guten Verstand und rechtschaffenen Karakter verbunden sind. 3) Rechtschaffenheit ist aber noch weit vorzüglicher als tiefe Einsichten. Ohne dieselbige können groser Verstand, Wiz u. s. w. öfters für einen Bösewicht die gefährlichsten Waffen zur Ausführung seiner häßlichen Absichten werden. Daher werden wir auch dann, wenn wir gegen einen grosen Geist Hochschäzung empfinden, ehe wir noch von seiner moralischen Güte versichert sind, gewahr werden, daß dieses zum Theil daher kommt, weil wir

bei einem Menschen, der einen hellen Verstand zeigt, gern voraus sezen, daß er auch ein sittlich guter Mensch sei: dann nur dann erscheinet die Vernunft in ihrer ganzen Würde, wenn sie sich in sittlich guten Handlungen äußert. So bald wir aber das Gegentheil hievon sehen; so mag der Verstand noch so vorzüglich seyn, er wird unserer Achtung nicht mehr werth seyn. Wir schäzen den redlichen Mann, wenn er auch arm, verachtet und ungelehrt ist, und verachten den Bösewicht, wenn er auch seine schändlichen Plane mit der feinsten Verschlagenheit auszuführen weiß.

Men. Dieses Gefühl der Achtung gegen das moralische Gesez wird also nur eine Art der Achtung, aber die vorzüglichste Art seyn?

Soph. Richtig. So sehen wir also nun, wie bei der Erkenntniß der Vernunftgeseze ein doppeltes Gefühl entstehet: ein negatives, indem wir die Einschränkung der Neigungen empfinden, und ein positives, indem diese Erhabenheit des Gesezes unsere Achtung fordert.

3) Dieses theils negative, theils positive Gefühl ist das einzige, welches aus Gründen a priori bewirkt wird, (durch die Geseze der

reinen Vernunft) und welches den Namen eines moralischen Gefühls führet.

Alle andere Gefühle entstehen aus Gegenständen, die unsere Selbstliebe entweder annimmt oder verwirft. Nur dieses einzige hat nicht in der Selbstliebe, sondern in der Einschränkung derselben durch das moralische Gesez seinen Grund. Da nun dieses Gesez a priori in uns liegt, so können wir auch a priori einsehen, wie durch den Einfluß desselben auf die Neigungen ein Gefühl gewirkt wird.

Men. So haben wir also nun den bestimmten Begrif von dem, was wir moralisches Gefühl nennen sollen. Es ist blos durch Vernunft gewirkt, und bestehet in der Achtung, die wir gegen das Sittengesez daher empfinden, weil es rein und über alles erhaben ist, was Neigung eingiebt.

Soph. Aber lehret uns denn dieses Gefühl, was recht oder unrecht ist? Ist es das Princip der praktischen Erkenntniß für uns, oder finde ich dieses blos in der Vernunft? Die Antwort hierauf haben wir schon oben versucht. Hier folgen die weitern Erläuterungen Kants.

4) In dem moralischen Gesez, welches die

reine Vernunft giebt, liegt allein der objektive Bestimmungsgrund von dem, was wir für sittlich gut und bös halten müssen. Das moralische Gefühl ist nur ein Produkt dieser reinen Venunft, und gehet nicht vorher, um selbst als erstes Princip zu lehren, was gut und böse sei.

5) Aber das moralische Gefühl der Achtung fürs Gesez ist mit der subjektiven Sittlichkeit einerlei, und ist daher, als Sittlichkeit, Triebfeder zu moralischen Handlungen (nicht eine Triebfeder zur Sittlichkeit).

Es gehet also kein Gefühl im Subjekt vorher, welches auf Moralität gestimmt wäre. Wer da glaubt, daß wir nicht durch Vernunft, sondern durch ein moralisches Gefühl einsähen, was recht und unrecht ist, der nimmt einen Erkenntnißgrund an, aus dem ohnmöglich allgemeine Geseze fliesen können. Denn alles Gefühl ist eine Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen. Wir haben aber in den vorigen Unterredungen weitläuftiger betrachtet, daß moralisch gut und bös gänzlich von angenehm oder unangenehm verschieden ist. Die reine Vernunft muß also das einzige Prin-

cipium cognoscendi allgemeiner moralischen Geseze seyn, und das moralische Gefühl von ihr abgeleitet werden.

Men. Aber wie gehet es zu, daß die reine praktische Vernunft, welche doch ein intelligibeles Vermögen der Seele ist, und gar nichts sinnliches an sich hat, das Begehrungsvermögen eines sinnlichen Wesens bestimmen kann?

Soph. Dieses ist eine Frage, die zu beantworten erstlich nicht möglich ist: denn da würde schon eine Kenntniß von den intelligibelen (nicht sinnlichen) Wesen der Seele vorausgesezt, wenn man die Art und Weise zeigen sollte, wie ein sinnliches Gefühl mit der Vorstellung des Gesezes verbunden ist. Allgemeine Geseze sind uns von der Vernunft gegeben, das ist unleugbar. Diese Geseze der reinen Vernunft müssen auch mit der Sinnlichkeit auf irgend eine Art zusammenhängen, weil sonst der Einfluß des intelligibelen ins empirische gar nicht statt finden könnte. Soll also der Wille eines sinnlichen Menschen von diesen allgemeinen Gesezen bestimmt werden, (wie dieses wirklich geschiehet) so muß ein Gefühl mit dem Gesez verbunden seyn, welches angenehm

ist, und Neigungen in uns erweckt. Aber wie dieser Zusammenhang beschaffen ist? wie der Einfluß des nicht empirischen in das empirische möglich ist? das ist eben so wenig zu beantworten, als die Frage, wie es zugehe, daß nichtsinnliche Dinge mir unter der Form der reinen Anschauungen von Raum und Zeit als sinnliche Dinge erscheinen.

Aber zweitens ist diese Beantwortung zu wissen auch gar nicht nöthig für uns, weil diese Spekulation im praktischen doch nichts nüzen würde. Genug, wenn wir das erklären können, was die Vorstellung des moralischen Gesezes in unserm Gemüthe wirkt. Und was wirket sie dann?

Men. Ein Gefühl der Achtung.

Soph. Wer dieses Gefühl hat, und es gegen andere sinnliche Gefühle zu erheben und zu stärken sucht, ist sittlich gut. Es ist eine Triebfeder, seine guten Gesinnungen auch in Handlungen zu äussern.

Men. Also der Bestimmungsgrund des Willens, (das was mich lehret, was gut und böse ist) liegt nur in dem reinen Vernunftgesez, aber die Triebfeder, ihm gemäs zu handeln, in dem Gefühl der Achtung für dasselbige?

Soph. Ja. Daher sagt unser Philosoph sehr schön: moralisches Gefühl und Sittlichkeit ist einerlei, und man kann ersteres nicht als Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern Sittlichkeit selbst als Triebfeder zu moralisch guten Handlungen betrachten. Wir würden nicht moralisch gut handeln, wenn wir keine Achtung gegen das Gesez, d. i. keine Triebfeder im moralischen Gefühl hätten: aber diese Triebfeder selbst würde gar nicht vorhanden seyn, wenn nicht Vernunft a priori sich gesezgebend zeigte, und dadurch, daß sie der Selbstliebe Abbruch thut, unsere Achtung gegen ihr Gesez erweckte. Bestimmungsgrund und Triebfeder müssen wohl unterschieden werden: der erstere liegt in der Vernunft, und zeigt, wie wir handeln sollen, die leztere liegt in der Achtung gegen das Vernunftgesez, und treibt uns an, daß wir gut handeln.

Men. Nun noch die Anwendung auf unser Beispiel. Meine Vernunft lehret mich durch das Gesez, daß ich so handeln soll, wie ich wünsche, daß jedermann handele; daß also der Betrug, wenn ich ihn auch noch so heimlich begehe, etwas böses ist, weil er nicht durch ein allgemeines Gesez kann eingeführt werden, ob-

ne die menschliche Gesellschaft zu zerstöhren. Aber um diesem reinen Geseze Einfluß zu verschaffen, muste ein Gefühl gewirkt werden, welches mich zu dem antreibt, was dem Gesez gemäs ist. Dieses Gefühl ist nun die Achtung, die mir ein so reines und erhabenes Gesez abnöthiget; darinn liegt die bewegende Kraft, welche mich treibt, meine Handlungen nach dem Geseze einzurichten.

Soph. Dieses alles hat, wie ich glaube, keine Schwierigkeit. Wir gehen also weiter.

6) Achtung gegen das moralische Gesez, sagt H. Kant, ist gar kein sinnliches Gefühl, weder der Lust, noch der Unlust.

Hierinn habe ich eine andere Meinung, und zwar aus folgenden Gründen:

a) Das moralische Gefühl, so sehr es auch von allen andern, die aus empirischen Principien fliesen, verschieden ist, bleibt dennoch ein Gefühl, und als solches ist es keine Vorstellung, die auf andere Dinge gehet, sondern eine Empfindung von meinem eigenen Zustand, eine Empfindung, die in gewissem Grade angenehm oder unangenehm ist. Denn meinen eigenen Zustand empfinden, heißt nichts an-

ders, als den Grad der Annehmlichkeit, welchen mein Ich geniesset, empfinden. Daher wird die Einschränkung unserer Neigungen, wozu uns das moralische Gesez nöthiget, so lange ein Gefühl der Unlust seyn, als wir noch zu sehr von Eigendünkel beherrscht werden, und zu gern der Befriedigung solcher Neigungen, die wider das Gesez sind, nachhängen. Kant selbst nennt diesen Zustand einen Schmerz. — So bald wir uns aber zu dieser Achtung gewöhnt haben, und dem moralischen Gesez den Vorzug vor den Neigungen einräumen, so ist diese Achtung allerdings etwas sehr angenehmes. „Wir können uns dann, sagt Kant „selbst S. 138, an der Herrlichkeit dieses „Gesezes nicht satt sehen, und die Seele „glaubt sich in dem Maase selbst zu erheben, „als sie das heilige Gesez über sich, und ihre „gebrechliche Natur erhoben siehet.„ Mit welchem Entzücken diese Achtung die Seele erfüllet, so bald sie einmal herrschend geworden ist, davon zeugen manche Stellen seines vortrefflichen Buchs. Man sehe S. 154 die Stelle, welche anhebt: „Pflicht! du erhabener, „groser Name!„ u. s. w.

b) Beweißt nicht auch schon der Name Triebfeder (bewegende Kraft zu Aeusserung der Sittlichkeit) daß da, wo eine Kraft ist, die nicht von aussenher wirkt, sondern aus der Vernunft selbst entstehet, auch das Gefühl dieser Kraft etwas angenehmes seyn müsse? So lange der Mensch nur auf die Beeinträchtigung seiner Neigungen durchs moralische Gesez siehet, so empfindet er eine Beraubung dessen, was ihm sonst wohl lieb gewesen: dieses negative Gefühl ist wirklich eingermasen unangenehm. Aber wenn er siehet, wie erhaben das moralische Gesez über alle Neigungen ist, so wirkt dieses ein positives Gefühl, unter welchem ich mir nicht mehr eine Beraubung, sondern einen Zusaz angenehmer Empfindungen denken kann. Dies ist die Kraft, die seine Handlungen dem moralischen Gesez gemäß bestimmt, und so lange er dieselbige wirklich empfindet, kann ihm dieses nicht anders als angenehm seyn.

c) Ich kann mich endlich dabei auf die Erfahrung berufen. Wenn wir uns die Vortrefflichkeit eines grosen menschlichen Karakters vorstellen, und mit Achtung gegen ihn erfüllt werden, so wird diese Empfindung für sich im-

mer angenehm seyn: aber das leugne ich nicht, daß sich auch oft etwas unangenehmes mit einmischen kann, so bald wir uns selbst mit einem solchen erhabenen Karakter vergleichen, und dadurch unsere eigne Schwäche lebhaft gewahr werden. Daher entstehet denn auch der Hang, (wie Kant sehr richtig S. 137 bemerkt) etwas tadelnswürdiges an einem solchen erhabenen Menschen ausfindig zu machen, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel wiederfährt, schadloß zu halten. Aber dieses geschiehet nur wegen der Vergleichung unserer unvollkommenen Moralität mit der vollkommneren. Die Betrachtung der leztern für sich, ohne Rücksicht auf uns zu nehmen, kann nicht anders als angenehm seyn *).

Men. Ich bin mit Ihrer Vorstellung von dem moralischen Gefühl sehr zufrieden, und sehe auch gar nicht, wie dieselbe in der Hauptsache etwas ändert. Daß Sittlichkeit auf Gesezen der reinen Vernunft beruhet, und nicht

*) In einer Recension i[illegible]gemeinen lit. Zeitung (n. 188. 1788) habe ich diesen leztern Punkt angeführt gefunden.

aus einem Trieb zur Glückseligkeit herzuleiten ist, bleibt eben so gewiß, man mag dieses Gefühl für angenehm halten oder nicht. Aber ich vermuthe doch, daß mancher aus Mißverstand einen Einwurf aus dem ziehen wird, was Sie so eben gesagt haben. Warum, wird mancher fragen, hat man die Behauptung so sorgfältig zu widerlegen gesucht, daß der Trieb zur Glückseligkeit das Princip der Sittlichkeit sei, da man am Ende doch zugeben muß, daß wir deswegen moralischgute Handlungen verrichten, weil das Gefühl der Achtung gegen das Gesez etwas angenehmes ist?

Soph. Es wird Ihnen nicht schwer fallen, den Mißverstand zu zeigen, aus welchem dieser wichtige Einwurf entstehet.

Men. Ich glaube, daß dieses sehr leicht ist. Was gehet vor dem andern voraus, das Gesez oder die Achtung gegen das Gesez? Nothwendig das erste: denn wie können wir Achtung gegen etwas haben, von dem wir nichts wissen? Wie kann aus der Achtung gegen ein noch nicht existirendes Objekt, dieses Objekt selbst entstehen? — In dem angenehmen Gefühl liegt nur die bewegende Kraft, daß wir

dem reinen Gesez gemäs handeln: aber das Angenehme ist nicht der Zweck unserer Handlung, d. i. nicht deswegen erkennen wir etwas für gut, weil es angenehm ist, gut zu seyn, sondern wenn wir erst durch reine Vernunft belehrt worden sind, was gut ist, so empfinden wir Achtung (ein angenehmes Gefühl) gegen das moralische Gesez, und dieses bewirkt den Einfluß des Gesezes auf unsern Lebenswandel.

Soph. Ich wüßte nicht, wie man sich deutlicher über diesen wichtigen Punkt ausdrücken wollte. Wir gehen nun weiter.

7) Aus dem Begrif einer Triebfeder entspringt der eines **Interesse**, welches eben so viel ist, als eine Triebfeder, die durch Vernunft vorgestellt wird. Moralisches Interesse findet nur bei solchen endlichen Wesen statt, die Vernunft und Willen haben. — Hierauf gründet sich auch der Begrif einer moralisch ächten **Maxime**, welche auf dem Interesse beruhet, das man an der Befolgung des Gesezes nimmt. Aber die drei Begriffe der Triebfeder, des Interesse und der Maxime finden ihre Anwendung nur bei endlichen Wesen, welche wegen der Hindernisse der Neigungen (über-

haupt wegen Eingeschränkheit ihrer Natur) zur Ausübung des moralischen Gesezes angetrieben werden müssen. (Bei dem vollkommensten Wesen, dessen Wille vermöge seiner Natur völlig mit dem moralischen Gesez übereinstimmt, ist dasselbe ein Gesez der Heiligkeit) — Die Handlung, welche nach diesem Gesez, mit Ausschliesung aller Bestimmungsgründe aus Neigungen, praktisch ist, heiset Pflicht, und dieser Begrif erfordert bei der Handlung, objektiv, Uebereinstimmung mit dem Gesez; in der Maxime, subjektiv, Achtung gegen das Gesez, worauf der Unterschied beruhet zwischen dem, was pflichtmässig, und was *aus* Pflicht geschiehet, (Legalität und Moralität).

8) Es ist höchst wichtig, in allen Beurtheilungen über moralische Handlungen, die Moralität in der Nothwendigkeit derselbigen aus Pflicht und aus Achtung für das Gesez, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, zu sezen.

Men. Woher kommt es aber, daß viele Menschen sich so gerne ein Verdienst daraus machen, wenn sie gerecht, wohlthätig, sparsam, keusch sind? Wie oft höret man, daß jemand

Vergleichungen zwischen seinem und anderer Menschen Verhalten anstellet, und dann mit einer selbst gefälligen Miene schliest: so handele ich nicht! Ich schade mir nicht durch Unmäsigkeit; ich habe diesen und jenen Nothleidenden unterstüzt; ich hätte auch oft Gelegenheiten zu Ungerechtigkeiten, aber ich liebe die Ordnung, und mag mich meinem Nachbar nicht gleich stellen. Aber darum verlange ich auch, daß ihr mich für viel besser halten sollt, als jenen. O wenn meine Vorgesezten recht wüßten, was sie an mir für einen Mann haben, sie würden mich gewiß besser belohnen! u. s. w.

Soph. Es ist traurig, daß wir diese Sprache nicht nur von Heuchlern und Betrügern, sondern auch von gutgesinnten Menschen so oft hören müssen. Sie wollen für ihre Tugend belohnt seyn: sie verlangen Ehre, zeitliche Güter und andere irdische Vorzüge, wenn sie glauben, bessere Menschen zu seyn, als manche andere. Woher kommt dieser Wahn? Nur aus der verderblichen Vorstellung, als wenn sie nicht durch eine streng verbindende Pflicht zur Haltung der moralischen Geseze angetrieben

würden, sondern dieselbige nur als Rathschläge anzusehen hätten, die sie nach Gutbefinden ganz oder halb befolgen, oder gar aus der Acht lassen könnten. Was kann nun anders erfolgen, als daß sie sich ein sehr groses Verdienst daraus machen, wenn sie Gutes thun? daß sie es nicht aus Pflicht, sondern aus Absichten auf angenehme Folgen, die daraus entspringen, thun? Daß sie sich auf die Vorzüge ihrer Gesinnungen so viel zu Gute thun, und jede legale Handlung gern der ganzen Welt bekannt machen möchten, um von derselbigen Ehre, und andere Belohnungen, als einen billigen Tribut, fordern zu können? Sind das moralisch gute Handlungen? Gewiß nicht! Es sind nur Wirkungen der Eigenliebe, die zufälliger Weise mit dem Gesez zusammenstimmen, aber nicht um des Gesezes willen geschehen, und also nicht im geringsten moralisch sind.

Ich kann nicht unterlassen, hier noch einige Beispiele anzuführen, um noch deutlicher zu zeigen, wie wenig die Vorstellung von Verdienst mit der Würde der wahren Tugend übereinstimmt. Auch andere haben schon die nemlichen Fehler unserer moralischen Erziehung gerügt.

Wenn ein Mann sich in die grösten Gefahren wagt, um einen seiner Nebenmenschen vom Tode zu erretten, warum rühmt man es alsdann als eine billige Belohnung seines Verdienstes, daß er Geld für diese Handlung bekommen hat? Warum ist man so sorgfältig bemüht, die Vortheile aufzuzählen, die er dadurch erlangt hat? Erstickt man nicht dadurch in den Herzen der Menschen den Keim, woraus allein wahre und ächte moralische Handlungen hervor sprossen müssen? Erregt man nicht den Gedanken, daß wir, wenn wir Lust zu gleichen Vortheilen haben, auch so handeln, im gegenseitigen Fall aber auch dieses gar gut unterlassen können; und daß es keine Pflicht giebt, die uns für sich dazu verbindet?

Wenn Herzog Leopold sein Leben in den Fluthen verliehret, da er das Leben seiner Mitmenschen retten will, und auch noch durch sein leztes Wort äussert, daß ihn das Gefühl der Achtung fürs Gesez zu diesem Schritte angetrieben hat: so ist es allerdings vortrefflich, diese Handlung in ihrem wahren Lichte zur Nachahmung darzustellen, und zu zeigen, daß der edle Prinz nicht aus Absichten auf Glück-

seligkeit, sondern aus der Ueberzeugung, daß es Pflicht war, sein Leben gewagt hat; daß nur deswegen seine Maxime moralisch gut war; und daß auch nur in diesem Falle ähnliche Aufopferungen von unserer Tugend zeugen können. — Gewiß eine herrliche Gelegenheit, der Stimme des reinen Gesezes Eingang zu verschaffen, das ächte moralische Gefühl zu befördern, und dagegen die Neigungen der Selbstsucht zum schweigen zu bringen. — Aber ich erinnere mich, daß ich an verschiedenen Orten ganz andere Urtheile über diese tugendhafte Handlung gelesen und gehöret habe. Man suchte dem edlen Prinzen daraus ein groses Verdienst zu machen, daß er etwas gethan hätte, was er gar nicht schuldig gewesen wäre. Man beklagte, daß er nun nicht einmal die Lobeserhebungen seiner Zeitgenossen hören, und schon in dieser Welt einigen Lohn für seine unerwartete Grosmuth einerndten könnte. Ja man sagte sogar, (welches man in unsern Tagen nicht mehr erwarten sollte) daß ein armer Bettler gerechte Ursache gehabt haben würde, sich bei der augenscheinlichen Gefahr zu besinnen, ob er sich zur Rettung seiner Nebenmenschen entschliesen

sollte, wenn er auch die schönsten Belohnungen voraus gesehen hätte: wie vielmehr wäre diese Grosmuth an einem Prinzen zu bewundern, der, ohne Aussichten auf Ehre und Geld nöthig zu haben, etwas gethan hätte, wozu er nirgends eine Verbindlichkeit gehabt hätte, zumal da er ein Mann von so grosem Range gewesen. Das heißt doch recht, der Tugend ihr ganzes Ansehen rauben, und sie zu einer eigennüzigen Buhlschwester herabwürdigen, die nach Gold strebt. Man wundert sich, daß ein Prinz so etwas thun mochte? Als wenn dieser Edle nicht gewußt hätte, daß er eben sowohl ein Unterthan der ewigen Geseze der Sittlichkeit sei, als der geringste Mensch?

Nicht nur diejenigen verdienen als Feinde der Menschheit von den Höfen unserer Fürsten verwiesen zu werden, welche denselben lasterhafte Grundsäze beibringen, und der Befriedigung der Leidenschaften Vorschub thun, sondern auch solche, welche ihren guten Thaten zu viel Verdienst beilegen. Es ist unsere Pflicht, daß wir die nüzlichen Anstalten der Obrigkeit mit Dank erkennen, und unser dankbares Herz durch Liebe und Gehorsam zeigen: aber es ist

schädlich, wenn wir bei jeder guten Handlung derselben ein zu groses Lobgeschrei erheben. Warlich ein sehr unkluges Betragen mancher Lobredner in öffentlichen Blättern, wenn sie jeden Zug der Menschenliebe, Gerechtigkeit u. d. gl. von ihrem Fürsten als etwas besonderes preisen. Daß man dergleichen Beispiele sammle, und zur Nachahmung aufstelle, besonders wenn sie das Gepräge wirklich sittlichguter Handlungen haben, ist sehr löblich: aber wozu dient es, statt einer simpeln, aufrichtigen Erzählung immer im Posaunenton eines Panegyristen zu sprechen? Es versteht sich ja von selbst, daß ein Fürst als Regierer und Beschüzer seines Landes, auch die Pflichten der Toleranz, Unterstüzung seiner Unterthanen, Beförderung gemeinnüziger Anstalten, Handhabung der Gerechtigkeit, auf sich hat, und alle Tage ausüben muß, wenn er ein moralisch guter Mann seyn will. Ehrt man ihn also wirklich dadurch, wenn man jährlich einige Züge von diesen Tugenden aus seinem Leben aushebt, und mit grosem Gepränge erzählt? Das wird jedem rechtschaffenen Fürsten gewiß nicht angenehm seyn. — Aber was ist der Grund von

dem unvernünftigen Betragen der Schmeichler? Sie stehen wirklich meistens in dem Wahn, wenn sie es auch nicht so gerade heraus sagen, daß die Grosen der Erde mehr thäten, als sie eigentlich schuldig wären, wenn sie sich ihrer Regierung ernstlich annehmen; daß dieses keine strenge Pflicht von ihnen fordere, und wir andere es als eine unverdiente Wohlthat aus ihren Händen, mit dem demüthigsten Gefühl unserer Unwürdigkeit, und zugleich unverschämtesten Lobe ihrer Tugenden, annehmen müßten. Da ist es denn kein Wunder, wenn mitunter hie und da das Kind eines vornehmen Mannes nicht recht lernt, was seine Pflicht ist, und dem Triebe seiner Neigungen vor allem andern folgt.

Wir finden ferner Beispiele, daß manchmal auch die Unterthanen nach ähnlichen falschen Grundsäzen zur Sittlichkeit angeführt werden sollen. Man siehet ein, daß es gut ist, wenn jedermann seine Pflicht thut. Weil aber die guten Folgen nicht immer sogleich sichtbar sind, so fürchtet man, die Welt möchte endlich aufhören, tugendhaft zu seyn, wenn man den Eifer nicht durch ausgesezte Preise immer aufs

neue zu beleben suchte. Anstatt daß man von Jugend auf darauf sehen sollte, daß der ernste Gedanke an unsere Pflicht recht Wurzel im Herzen faßte, und nach und nach über die Ansprüche ungerechter Neigungen die Oberhand behielte; anstatt daß man den jungen Weltbürger zur Keuschheit, Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Menschenliebe, anführen sollte, und zwar so anführen sollte, daß man die Kräfte seiner Vernunft richtig entwickelt, und sie auf das aufmerksam macht, was jedes vernünftige Wesen so leicht begreift, daß es nemlich unumgänglich nothwendig sei, aus Pflicht diese Tugend zu erfüllen; anstatt daß man dieses Gefühl der Pflicht recht gründen und zu beleben suchen sollte: anstatt dessen ordnet man ein Rosenfest an, wo dasjenige Mädchen des Dorfes, welches zeither am sittsamsten gewesen ist, mit grosem Pomp in eine öffentliche Versammlung geführet, bekränzt, laut gepriesen, mit Geld beschenkt, und von dem Pöbel als ein Wunderthier begaffet wird. Wahrlich ein würdiger Lohn für ein keusches sittsames Mädchen! Die Ehrbarkeit muß doch wohl keine so allgemein nothwendige Tugend

seyn,

seyn, wird dann manche denken, weil man sie, wo man sie findet, als eine wunderbare Seltenheit behandelt, und öffentlich beklatscht. Wenn ich also auf den Preis des Rosenfestes keine Ansprüche mache, wenn ich auch einen so seltenen Grad von Tugend nicht erlange, wer kann mir dieses übel nehmen. Ich will also immer lieber diese und jene Neigung befriedigen, als mich lange bemühen, ein so seltenes Muster der Tugend zu werden. Zulezt bekomme ich doch vielleicht den Preis nicht, und dann ist diese Mühe vergeblich angewendet. Wer kann es mir wehren, wenn ich diese Belohnung gar nicht verlange? — Ich glaube gewiß, daß dieses die Gedanken mancher neidischen Nachbarinnen seyn werden. Die Anwendung läßt sich von diesem einzeln Falle auf viele ähnliche leicht machen. Solche Preise, die auf tugendhafte Handlungen gesezt werden, bringen wohl eingebildete, geldbegierige Scheinheilige, aber keine moralisch gute Menschen hervor. Daher sagt ein bekannter Schriftsteller sehr richtig, daß man mit den Sitten nicht spielen dürfe.

Manche Geistliche, welche sonst ganz redliche

Männer seyn können, fehlen häufig gegen diese Regel, wenn sie in den Reden bei dem Grabe der Verstorbenen zu viele Lobpreisungen gegen solche Handlungen vorbringen, die doch jeder Mensch, wenn er nicht als ein offenbarer Nichtswürdiger erscheinen will, nothwendig thun muß. Was soll das heisen, wenn jener Reiche als ein Muster der Menschenliebe vorgestellt wird, von welchem doch die ganze Stadt weiß, daß er diese Pflicht nur sehr unvollkommen erfüllte, und noch manchen Kummer, manche Noth mit leichter Mühe hätte lindern können, wenn er entweder nicht zu eigennüzig gewesen wäre, oder nicht so vielen unnöthigen Aufwand gemacht hätte? Ist das schon ein so groses Verdienst, wird dann der Aermere denken, wenn man von einem grosen Vermögen jährlich zwanzig, dreißig Thaler zu Wohlthaten verwendet, so kann ich ja mit einigen Groschen den Ruf eines wohlthätigen Mannes erhalten. — Da verliehrt sich dann nach und nach der Gedanke an Pflicht, und an seine Stelle tritt schändlicher Eigennuz, Ehrgeiz, und andere niedrige Neigungen.

Erzieher der Jugend fehlen oft gegen die

goldene Regel, daß Tugend nicht auf Eigennuz gegründet werden muß. Es ist wohl erlaubt, daß sie schädliche Neigungen auch oft mit gegenseitigen Neigungen bekämpfen, und z. B. durch Erweckung einer vernüftigen Ehrbegierde dem Hange zu Niederträchtigkeiten entgegen wirken, oder durch mäsig und vorsichtig ausgetheiltes Lob den Gesezen der Sittlichkeit desto ehe Eingang verschaffen: aber nie dürfen sie die Erhaltung der Ehre oder anderer Dinge zum Zweck der Sittlichkeit machen. Auch das kleine Kind ist schon im Stande, zu begreifen, was Pflicht ist, und unterscheidet sehr richtig in den vorgelegten Beispielen, ob eine Handlung moralisch gut oder bös ist. An diese Unterscheidung gewöhne man seine Urtheilskraft immer mehr, und erwecke die Achtung gegen sittliche Geseze frühe. Man zeige ihm in Beispielen, was strenge Forderung des Gesezes, und was Eingebung der Neigungen ist; in welchen Fällen diese mit jenem übereinstimmen, in welchen nicht; welchen von beiden der Vorzug gebühre. Vorzüglich verhüte man die Vorstellung von Verdienst bei tugenhaften Handlungen, und die Hofnung auf zeitliche

Vortheile, als Belohnungen der Tugend: denn sonst gewöhnt sich die junge Seele an Eigennuz, und mag nichts Gutes thun, wenn nicht gleich Vortheile dabei zu erwarten sind. Und darinn bestehet doch die gröste Stärke der Rechtschaffenheit, daß unsere Gesinnungen uneigennüzig sind, daß wir in der Stille uns in dem Gehorsam gegen das heilige Gesez üben, und gerne unbemerkt Gutes thun, ohne einmal zu wünschen, daß die Welt viel davon erfahren möchte. Wie glücklich ist der Mann, der seine Zöglinge zu diesem einfältigen, anspruchslosen Sinn gewöhnen kann, daß sie freudig den Befehlen des Sittengesezes gehorchen, ohne darum zu sorgen, ob sie die Welt bemerkt und belohnt! Das ist die ächte Tugend des Christenthums, die nichts von Selbstgefälligkeit, nichts von Ansprüchen auf zeitliche Belohnungen weiß. Wie wenig dienen folgende Mittel dazu, das Kind zu diesen Gesinnungen früh zu gewöhnen, wenn man eine Art von Orden für den Wetteifer in kindlichen Pflichten erfindet, oder jede Probe des Fleises, des Gehorsams, mit Geld belohnt! denn da ist es verträglich, arbeitsam, sittsam, um des Ansehens oder des Gewinnstes willen,

welche damit verbunden sind: so bald es sich aber selbst überlassen ist, und nicht von seinen Vorgesezten bemerkt zu werden glaubt, so wird es diese Gesinnungen gern mit andern vertauschen, weil jezt die Absicht wegfällt, weswegen es sie vorhin heucheln mußte. Will man fleißigen und guten Kindern ein Vergnügen mit einem Geschenk machen, so muß dasselbige nicht in Titeln und Ordenszeichen bestehen, und nie als eine Belohnung der Tugend angekündiget werden: (denn Tugend bringt uns kein Recht zu Belohnungen, weil wir durch ein Gesez angehalten werden, ihr zu folgen) sondern es muß von den Kindern als ein Zeichen angesehen werden, daß man sie liebt, und ihnen wohl will. Warum sucht man sich nun durch so mancherlei Schleichwege in das Herz des Kindes zu stehlen, und das natürliche Gefühl der Achtung gegen das Gesez durch unrichtige Vorspiegelungen von Verdienstlichkeit, von Glückseligkeit als Zweck der Tugend u. d. gl. zu ersticken? Man gehe doch lieber den geraden Weg, und sage dem Kinde: Dieses ist recht, jenes ist unrecht. Fragt es nach der Ursache, so weise man es an seine eigne Ver-

Vernunft, und mache ihm die Grundregel der Moralität bemerklich, daß wir jederzeit so handeln müssen, wie wir wünschen, daß jedermann handele. Hieraus wird sich Stof genug ergeben, mit ihm von der Allgemeingültigkeit der moralischen Geseze, von den Erfordernissen zu einem allgemeinen Gesez, von der Erhabenheit desselben über selbstsüchtige Neigungen u. s. w. zu sprechen. Alle diese Lehren müssen, ich sage es noch einmal, durch Beispiele anschaulich und eindringend gemacht werden, um ein richtiges und starkes Gefühl für moralische Vollkommenheit zu erregen. Nur auf diese Art werden wir einen sichern Grund legen, und können nun noch manche erfreuliche Nebenvorstellung mit der Hauptvorstellung von Pflicht verbinden, wodurch der Einfluß schädlicher Neigungen noch desto mehr geschwächt wird.

Men. Ihre Beispiele zeigen anschaulich genug, daß wahre Tugend aus Ehrfurcht gegen das Gesez und nicht aus Absicht auf Vergnügen entstehet, und daß jenes Gefühl die meiste Macht hat, uns zu moralisch guten Menschen zu machen. Allein können wir diese Vorstellung auch immer anwenden?

Soph. Ich verstehe Sie. Es giebt freilich so rohe und verwilderte Menschen, die wirklich noch zu wenige Begriffe, von dem, was Recht ist, zu wenig Gefühl für Moralität, und zu viel sinnliche Triebe haben, als daß man sie gleich auf die wahre Bahn der Tugend leiten könnte. Es ist in solchen Fällen wohl nöthig, den ganz sinnlichen Menschen durch Belohnungen und Strafen einigermasen an Ordnung zu gewöhnen, ehe man ihn durch eine reine Darstellung seiner Pflichten, und Anweisung zu dem richtigen Gebrauch seiner praktischen Urtheilskraft, zu einem moralischen Wesen ausbildet.

Herr Kant zeigt nun weiter, daß die Moral des Evangelii mit dem reinen Gesez der Vernunft völlig übereinstimme.

9) Das Gesez des Evangelii heißt: liebe Gott über alles, und deinen Nächsten als dich selbst, und bedeutet nichts anders, als: strebe darnach, daß du die Gebote Gottes und die Pflichten gegen deinen Nächsten gerne erfüllest.

Gott können wir nicht so lieben, wie sinnliche Dinge; daher heißt der Ausdruck, liebe

Gott über alles, so viel als: suche seine Gebote gerne zu thun. Menschen können wir wohl lieben, aber diese Liebe ist eine Neigung, die nicht durch ein Gebot in die Seele gebracht wird, sondern aus andern Umständen entstehet. Wenn daher geboten wir, daß wir die Menschen lieben sollen, so wird darunter verstanden, wir sollen alle unsere Pflichten gegen dieselbige suchen gerne zu erfüllen.

Men. Kann man aber auch das gebieten, daß wir das moralische Gesez völlig gerne thun sollen? Wir sind endliche Geschöpfe, und leiden durch die Befolgung dieses Gesezes immer Abbruch an unsern Neigungen: daher glaube ich, daß wir nur dann dahin gelangen würden, daß wir ihm völlig gerne gemäs lebten, wenn auch nicht einmal eine Begierde mehr möglich wäre, die uns zur Abweichung davon reizte.

Soph. Dieses ist vollkommen richtig. Zu einer völligen Heiligkeit des Willens bringen wir es nie, weil dieses nur der Vorzug des vollkommensten, und von keinen Neigungen eingeschränkten Wesens ist. Das Gesez des Evangelii fodert dieses auch nicht, sondern

stellt uns nur die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, als ein Ideal der Heiligkeit vor, dem wir uns in einem unendlichen Progressus immer mehr nähern sollen, ohnerachtet wir es nie erreichen. Darum heißt es an einem andern Ort: werdet vollkommen, gleichwie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Die herrlichen Vorzüge der christlichen Moral vor dem Sistem der Glückseligkeitslehre, ihre vollkommene Uebereinstimmung mit unserer Vernunft, und ihren Einfluß auf die Besserung der Menschen kann man in der Kürze nicht deutlicher und schöner entwickeln, als Herr Professor Jakob in einer Stelle seiner oben angeführten Schrift gethan hat. Diese Stelle war mir, als ich sie zum erstenmal las, wie aus der Seele geschrieben. Ich kann meine Gedanken über diesen erhabenen Gegenstand nicht besser darlegen, als wenn ich es mit den Worten dieses vortrefflichen Schriftstellers thue:

„Welche reinere und ächtere Quelle (sagt er „S. 16) könnte wohl den Sittengesezen angewiesen werden, als die göttliche Vernunft „selbst? Denn nur sie wird von allem sinnli-

„ chen frei gedacht, und nur in ihr kann der
„ Maasstab angetroffen werden, ob die Ge-
„ seze, die wir durch unsere subjektive Ver-
„ nunft erforschen, auch ächte Sittengeseze
„ sind. Auch hierinn müssen wir die über al-
„ les erhabene Sittenlehre des reinen Chri-
„ stenthums bewundern; und unsere Ver-
„ ehrung gegen ihren weisen Urheber kann nie
„ groß genug werden. Denn er betrachtet
„ mit Recht die Gottheit, als den obersten
„ Gesezgeber aller vernünftigen oder sittlichen
„ Wesen, nicht als ob die Gottheit uns auch
„ Geseze auflegen könnte, die unserer Ver-
„ nunft widersprächen; (denn es wäre Un-
„ sinn, dieses von der Allweisheit zu denken)
„ sondern damit er neben der Wahrheit, die
„ er uns hierbei entdeckt, unsere Nachfor-
„ schung noch auf einen Punkt hinleitete, der
„ uns vor allem Irrthume bei einer so wich-
„ tigen Materie sichern könnte. Denn was
„ können wir anders thun, um uns eine wür-
„ dige Vorstellung von der Gottheit zu ma-
„ chen, als daß wir unsere eigene Vernunft
„ von allem Sinnlichen entkleiden, ihr alle
„ Schranken abnehmen, und uns so durch uns

„ selbst eine Vorstellung von einem Wesen
„ verschaffen, das uns eben so sehr erhebt,
„ wenn wir bedenken, daß wir etwas mit ihm
„ gemein haben, als es uns demüthiget, wenn
„ wir seine unendliche Erhabenheit mit un-
„ serm Nichts vergleichen. Und wo können
„ wir das, was unsere eigene von Sinnlich-
„ keit freie Vernunft gebietet, wohl reiner
„ und besser antreffen, als in der unendlichen
„ Quelle alles Guten? — Wir erhalten also
„ unsere Geseze von der Gottheit, nicht weil
„ sie sie allein will, sondern weil wir sie zu-
„ gleich als vernünftige Wesen mit ihr wol-
„ len, und weil es vermöge unserer blosen ver-
„ nünftigen Natur gar nicht möglich ist, et-
„ was anders zu wollen, als die Gottheit will.„

„ Diejenigen, welche die Glückseligkeit zum
„ obersten Bewegungsgrunde und zum Prin-
„ cipio der Sittlichkeit machen, schlagen in
„ der That, wohl wider ihre Absicht, einen der
„ christlichen Moral gerade entgegengesezten
„ Weg ein: denn Christus giebt ausdrücklich
„ die Glückseligkeit als eine zwar zu erwar-
„ tende Folge des moralischen Betragens an:
„ aber er macht sie nirgends zum einzigen und
„ höchsten Bewegungsgrunde unseres Han-

„ delns. Er selbst erwähnt als Bewegungs-„grund, ein von dem Glücke so entferntes „Leben zu führen, nur allein den Willen sei-„nes Vaters, das heißt der höchsten, und al-„so auch zugleich seiner eigenen Vernunft: „und nur, wenn er diesen erfüllt haben wür-„de, versprach er sich einen seinen Handlun-„gen gemäsen Erfolg. Der Wille der höchsten „Vernunft war also der Grund seines Han-„delns, und einen seinen Handlungen ge-„mäsen Erfolg sezte er zum voraus. So „lernen wir auch nicht aus der Erfahrung, „daß auf Tugend allemal Glückseligkeit fol-„gen müsse, (denn diese lehrt uns nur allzu-„oft das Gegentheil) sondern wir sezen zum „voraus, daß wenn wir nur tugendhaft sind, „ein unserer geführten Lebensart angemesse-„ner Zustand erfolgen werde, ohne daß wir „bestimmen können, worinn er bestehe, und „ohne daß wir also durch die Vorstellung des-„selben die Mittel finden können, um ihn zu „erlangen. Denn wenn mich ein Zweck die „Mittel lehren soll, so muß ich den Zweck „schlechterdings in Konkreto kennen. Ich „kenne aber den Zustand, um dessentwillen „ich tugendhaft seyn soll, gar nicht, als blos

„ durch einen allgemeinen Begrif. Also schliese „ ich hieraus mit Zuverläßigkeit, daß es nicht „ dieser Zustand sei, welcher mir die Mittel „ entdecken soll, sondern die gesezgebende Ver- „ nunft selbst: daß ich also nicht um dieses „ Zustandes willen, sondern um der Geseze „ willen handeln muß, ob ich gleich meiner „ Vernunft gemäs diesen Zustand als einen „ nothwendigen Anhang der Tugend betrach- „ te, dessen Erwägung mich für die Einbuse „ sinnlicher Freuden trösten kann.„

Men. In diesen Betrachtungen liegt der stärkste Beweis, daß die christliche Religion uns vom Himmel zugesandt worden ist.

Soph. Gewiß, wer durch diesen Beweis nicht überzeugt wird, den werden auch die andern Beweise nicht zum Glauben bewegen. Unsere sittliche Natur ist der Mittelpunkt, an den aller Glaube an Religion befestiget werden muß. Doch davon in der Folge mehr. — Ich fahre weiter fort.

10) Der Mensch und jedes vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst: alle andere Dinge können auch als Mittel gebraucht werden.

Alle vernunftlosen Wesen können nur als Mittel zu andern Zwecken gebraucht werden,

und haben daher einen relativen Werth, weswegen wir sie **Sachen** nennen: aber vernünftige Wesen heißen Personen, weil sie nicht blos als Mittel zu andern Dingen, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst betrachtet werden müssen. Wir können Steine, Pflanzen, Thiere, als blose Mittel zu andern Dingen gebrauchen: aber der Mensch ist als vernünftiges Wesen zugleich ein Mitglied einer intelligibelen Welt, und hat nicht blos einen relativen, sondern einen absoluten Werth.

Herr Kant führt diesen Saz sehr schön in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten aus, und erläutert ihn mit Beispielen (siehe S. 66 u. f.). Weil jeder Mensch, sagt er, sich seine vernünftige Natur als Zweck an sich selbst vorstellen muß, so können wir auch das Gesez der Vernunft auf folgende Art ausdrücken: Handele so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel braucheſt. Hier sind einige Beispiele.

Ein Mensch, der durch viele Unglücksfälle den Reiz am Leben gänzlich verlohren hat, und

auf die Zukunft wenig Angenehmes zu hoffen, aber desto mehr Unangenehmes zu fürchten hat, verfällt auf den Gedanken, sich selbst umzubringen. Nun fragt er sich, ob diese Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen stimmen würde? Wenn er aber sich selbst (nemlich seine irdische Existenz) zerstöhret, so bedient er sich einer Person, blos als eines Mittels, um dem Uebermase unangenehmer Empfindungen zuvor zu kommen. Weil aber der Mensch keine Sache ist, die man blos als Mittel brauchen kann, so siehet er, daß er über seine Person nicht so weit disponiren kann, daß er sie gänzlich zerstöhren dörfte, und daß also Selbstmord unerlaubt ist.

Wenn einer meiner Bekannten mir ein Versprechen thun wollte, von dem er voraus sähe, daß er es nicht halten könnte: aber dennoch dadurch gewisse Absichten erreichen wollte. — Oder wenn ein Mächtigerer mich zum Sklaven verkaufen wollte, so würde ich dieses aus dem Grunde für Unrecht erklären, weil jene Menschen mich blos als ein Mittel zu ihren Absichten ansehen, und nicht bedenken, daß ich

als vernunftiges Wesen selbst Zweck (nicht blos eine Sache, sondern eine Person) bin.

Men. So lange also niemand beweisen kann, daß die Negern keine vernünftige Geschöpfe sind, so lange sind alle Versuche vergeblich, um den Sklavenhandel, der mit diesen Unglücklichen getrieben wird, zu vertheidigen.

Soph. Vollkommen wahr! Mag auch eine falsche Politik noch so viele Scheingründe zur Bemäntelung dieses grausamen Handels vorbringen; mag auch der Saz, dessen Unrichtigkeit auf den ersten Blick sichtbar ist, noch so oft wiederholt werden: daß wir einige Menschen unglücklich machen dürfen, wenn wir sie als Mittel zu der Wohlfarth ganzer Nationen brauchen können — so hoffe ich doch zur Ehre der Menschheit, daß über kürzere oder längere Zeit das Gefühl der Sittlichkeit einmal stark genug werden wird, um die eigennüzigen Neigungen, welche diesen schändlichen Handel begünstigen, völlig zu besiegen. Dann wird man auf dergleichen leeres Geschwäz nicht mehr achten, und unsern Mitbrüdern auf den Afrikanischen Küsten gerne die Rechte der Menschheit zugestehen, die wir für unsere eigene Per-

son

son verlangen. II. Alle Begriffe von Pflicht, Achtung gegen das moralische Gesez, u. s. w. haben ihren Ursprung in dem Begrif von Persönlichkeit.

Vernünftige Wesen oder Personen können sich eines Theils als Mitglieder einer Sinnenwelt vorstellen, aber andern Theils werden sie auch, (weil ihre Vernunft, als ein intelligibeles Vermögen, gar nicht zur Sinnenwelt gehört) sich als Mitglieder einer andern Ordnung der Dinge vorstellen, welche nur der Verstand denkt, und die unabhängig von allen empirischen ihre eigene Geseze hat, welche von der Vernunft selbst gegeben werden. Dieses wirkt den Begrif von Persönlichkeit, d. i. Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur, da der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung mit Verehrung, und die Geseze derselben mit Achtung betrachten muß.

Dieses ist nun derjenige Begrif, auf welchem alle andere beruhen. Nur so fern der Mensch eine Person ist, ist er auch ein Theil der intelligibelen Welt. Seine Vernunft ist unab-

hängig und selbst gesezgebend; dem, was dieselbige vorschreibt, zu folgen, ist **Pflicht**. Die Uebermacht dieses Gesezes über die Sinnlichkeit erreget **Achtung**, ein moralisches Gefühl, und wo dieses einmal wirksam ist, da ist es die **Triebfeder** zu gesezmäsigen (aber weil sie aus Gehorsam gegen das Vernunftgebot geschehen, auch moralischen) Handlungen. So hängen alle diese Begriffe genau zusammen, und bilden eine ganze und vollkommene Vorstellung von dem Einfluß der reinen Sittlichkeit auf den menschlichen Willen.

Men. Bisher haben wir nur gesehen, daß das moralische Gefühl in der Achtung gegen das Gesez bestehet, und als ein angenehmes Gefühl eine Triebfeder für uns wird, dem Gesez gehorsam zu seyn. Aber nun kann man fragen: wie werden wir uns selbst ansehen, wenn wir wirklich moralisch gute Menschen geworden sind, und Achtung gegen das Gesez haben? Werden wir dann nicht auch Achtung gegen uns selbst empfinden?

Soph. Dieses ist einer der lezten Punkte unserer Untersuchung. Sie sagen ganz recht, daß sich diese Achtung erst auf das moralische

Gesez beziehen müsse; und fragen nun, ob sie sich auch auf uns selbst beziehen werde. Jene haben wir bisher allein unter dem Namen des moralischen Gefühls begriffen. Diese könnte man auch dazu rechnen: damit man aber den Unterschied desto besser merke, so hat Kant für diese einen eigenen Ausdruck gebraucht.

12) Wenn sich das Gefühl der Achtung auf mich selbst, als nach dem moralischen Gesez handelndes Wesen bezieht, so heißt es ein Gefühl der Selbstzufriedenheit mit meinem moralischen Zustande.

Wir haben schon im Anfang unserer heutigen Unterredung bemerkt, daß dieses Gefühl der Selbstzufriedenheit, welches tugendhafte Gesinnungen und Handlungen begleitet, nicht als ein Bestimmungsgrund angesehen werden darf, welcher uns allein antriebe, Recht zu thun, und Unrecht zu vermeiden. Auf diesen Irrthum verfielen manche Philosophen, welche glaubten, daß wir um der angenehmen Empfindungen willen, die auf die Tugend folgen, diese dem Laster vorziehen müßten. Geschieht dieses wirklich, so handeln wir nicht aus Ge-

horsam gegen das Gesez, sondern aus Selbstliebe.

Es ist wahr, diese Art von Seelenruhe ist so lauter, so beglückend, daß jede andere Art von Glückseligkeit weit unter ihr stehet, und daher muß sie allerdings von diesen andern Arten der Glückseligkeit abgesondert werden. Aber dennoch bleibt sie immer Glückseligkeit, und wer um ihrer willen nach dem Gesez lebet, der handelt aus Trieb nach angenehmen Empfindungen, nicht aus Erkenntniß der reinen Pflicht.

Noch weniger befriedigend fanden wir die Meinung, daß unsere praktische Urtheilskraft durch dieses angenehme Gefühl auf den Unterschied von gut und bös sollte geleitet werden. Es ist vergeblich, sagt Kant, daß wir, um einen Menschen tugendhaft zu machen, der noch gar nicht weiß, was er für einen Werth auf die Moralität sezen soll, ihm die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewußtseyn der Rechtschaffenheit entspringen wird. Nur das reine Vernunftgesez ist der Erkenntnißgrund von dem moralisch Guten und Bösen, und auf dieses allein müssen wir vor allen Dingen auf-

merksam machen, wenn wir die Menschen sittlich gut machen wollen.

Wenn nun auf diese Art die Sittlichkeit, die Achtung gegen das Gesez in uns gegründet ist, so sehen wir uns selbst als Wesen, die nicht blos sinnlich, sondern auch vernünftig handeln können, mit Achtung an, (das Gefühl unserer Persönlichkeit). Und wenn wir uns bewußt sind, daß wir in dem Kampf gegen die Neigungen getreulich aushalten, so steigt diese Selbstzufriedenheit immer höher. Daß nun die Hofnung auf einen so ruhigen und angenehmen Seelenzustand auch zu der Befestigung im Guten und zur Ueberwindung der Sinnlichkeit beitragen könne und solle, wird gar nicht verneint. Nur soll sie nicht der Hauptbewegungsgrund seyn.

Man kann diese Selbstzufriedenheit die intellektuelle heissen, um sie von einer andern (der ästhetischen) welche auf der Befriedigung der Neigungen beruhet, zu unterscheiden. Alle Neigungen gehen auf Glückseligkeit. Wenn ich nun durch klug ausgesonnene Mittel diese Neigungen befriedige, so werde ich ebenfalls mit mir zufrieden seyn. Aber diese Selbstzufriedenheit ist nicht dauerhaft.

Men. Die Ursache davon ist offenbar. Denn die Neigungen sind sehr mannigfaltig, sehr veränderlich. Bald wünschen wir Ehre, bald Reichthum, bald Kenntnisse dieser oder jener Art, bald sympathetische Vertraulichkeit mit diesem oder jenem Freund — doch wer kann nur die vornehmsten von diesem Heer von Neigungen nahmhaft machen, die den Menschen, der sich ihrer Führung überläßt, so erbärmlich herumtreiben! — Heute wird dieser oder jener Wunsch erfüllt, aber morgen drängen sich zehen neue hervor. Wer wird also zweifeln, daß die Selbstzufriedenheit, welche auf der Befriedigung der Neigungen beruhet, nur von kurzer Dauer ist?

Soph. Auch dann, wenn wir völlig erhalten, wornach wir trachten, und uns bewußt sind, daß wir keine unrechtmäßige Mittel angewendet haben, so müssen wir doch so vieles den glücklichen Umständen, dem Mitwirken anderer Menschen u. s. w. zuschreiben, daß das Verdienst unserer Klugheit sehr geringe bleibt; weswegen die Zufriedenheit mit der glücklichen Ausführung unseres Plans nur sehr unvollkommen seyn wird.

Wie viel reiner und dauerhafter ist dagegen die Zufriedenheit, welche aus dem Besiz der Tugend entstehet! Weil ich mir bewußt bin, daß das moralische Gesez von allen Neigungen unabhängig ist, so werden alle Ursachen der Unzufriedenheit wegfallen, welche die Befriedigung der Neigungen begleiten. Tugend ist rein und unveränderlich; was ich thue, um ihrer theilhaftig zu werden, ist mein eigenes Werk, und keine ungefähre Zusammenstimmung äusserlicher Umstände; meine Vernunft giebt selbst das Gesez, meine Entschliesung darnach ist eigene Bestimmung, und das Gefühl, welches darauf folget, ist ein lauteres Gefühl der Zufriedenheit mit meiner Moralität.

Wenn ich mich als ein solches Wesen betrachte, so weiß ich, daß ich nicht nach andern Principien handeln durfte, daß dieses die einzige, für alle Menschen leicht zu findende Bahn ist, worauf sie gehen müssen, wenn sie der erhabenen Bestimmung ihrer moralischen Natur immer näher kommen wollen. Wie lästig sind uns dagegen die Neigungen! Wie wenig sicher leiten sie uns, wenn wir auch nur pflichtmäßig (nicht aus Pflicht) handeln wollen! Wie oft

klagt dieser oder jener, daß er zu weichherzig sei, und öfters Wohlthaten austheile, wo sie gar nicht angewendet wären! Oder daß er sich bei Bestrafung des Lasters zu sehr von unmäsiger Hize hinreissen lasse, und durch seinen Eifer manchmal schade! So wenig wirkt die Befriedigung der Neigungen wahre Selbstzufriedenheit!

Aber noch einmal: nur das Bewußtseyn eigener Tugend, und Achtung gegen das Gesez, beseliget uns mit dem Gefühl wahrer Selbstzufriedenheit. Sollte dieses Gefühl nicht angenehm seyn? Diese Frage verneint Herr Kant aus folgendem Grund. Er sagt: Die Tugend wirkt blos ein **negatives** Wohlgefallen mit unserm moralischen Zustand. Wir empfinden Achtung gegen uns selbst, weil wir sehen, daß wir von den Antrieben der Sinnlichkeit unabhängig, uns blos nach dem reinen Gesez bestimmen können, und wirklich bestimmen. In so fern ist also die Ursache, mit uns selbst unzufrieden zu seyn, weggenommen, und wir empfinden ein negatives Wohlgefallen. Sollte aber dieses ein wirklich angenehmes Gefühl werden, so müßte noch etwas positives dazu kommen.

Hierinn kann ich nun wieder nicht mit dem grosen Mann übereinstimmen. Ich weiß wohl, daß die Ehrwürdigkeit der Pflicht nichts mit Lebensgenuß zu schaffen hat (S. 158): aber nur in so fern, als der Lebensgenuß nicht der Bestimmungsgrund zur Pflicht werden kann. Aber daß doch mit der Ausübung der Pflicht aus Gehorsam gegen das Gesez ein Genuß angenehmer Empfindungen verbunden sei, diesen Gedanken kan ich mir durch die Unterscheidung von negativem und positivem Wohlgefallen nicht rauben lassen. Schon im vorigen habe ich zu zeigen gesucht, daß jedes Gefühl in gewissem Grade angenehm oder unangenehm seyn muß, darum weil es ein Gefühl ist. Wenn wir nun auch das Bewußtseyn der Uebermacht des moralischen Gesezes über unsere Neigungen (oder vielmehr das Gefühl, welches daraus entstehet) ein negatives Wohlgefallen mit uns selbst nennen wollen; so bleibt es doch immer ein Wohlgefallen, eine angenehme Empfindung. Werde ich mich achten können, ohne zugleich vergnügt zu seyn, daß ich Ursache habe, mich zu achten?

Herr Kant führt ein Beispiel für seine Be-

hauptung an (S. 157) „hält nicht einen recht„schaffenen Mann im grösten Unglücke des „Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er „sich nur über die Pflicht hätte wegsezen kön„nen, noch das Bewußtseyn aufrecht, daß er „die Menschheit in seiner Person doch in ih„rer Würde erhalten und geehret habe, daß „er sich nicht vor sich selbst zu schämen, und „den innern Anblick der Selbstprüfung zu „scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht „Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil „derselben. Denn niemand wird sich die „Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht ein„mal ein Leben in solchen Umständen wün„schen. Aber er lebt, und kann es nicht er„dulten, in seinen eigenen Augen des Lebens „unwürdig zu seyn, u. s. w.„

Sollte der Trost des guten Gewissens, der uns bei den härtesten Bedrückungen des Schicksals noch aufrecht erhält, nicht ein angenehmes Gefühl seyn? Hat man nicht Beispiele, daß der Unschuldige, dem seine Güther geraubt worden, der lange in Fesseln lag, und recht absichtlich von jeder Freude des Lebens sollte getrennt werden, dennoch in seinem Kerker

heiterer und glücklicher gewesen ist, als sein Tyrann im Schoose sinnlicher Wollust? Gewiß wird jeder Tugendhafte lieber wünschen, ohne diese unglückliche Zufälle sein Leben ruhig zu endigen. Denn Heiterkeit des ruhigen Gewissens vernichtet freilich den Schmerz nicht, der aus Verachtung und Verfolgung der Welt entstehet: aber sie lindert ihn doch. Ja Herr Kant behauptet selbst, daß der wahre Tugendhafte keinen Augenblick unschlüßig bleiben wird, wenn ihm die Wahl zwischen dem Leben eines unglücklichen aber redlichen Mannes, und dem Leben des reichsten und mächtigsten Bösewichts gegeben wird. Er wird das erstere wählen, weil es ihm reine Vernunft als Pflicht gebietet: aber dann wird ihn auch die Selbstzufriedenheit für die Plagen des widrigen Geschicks einigermasen schadlos halten.

Men. Ich denke, wir haben beide aus eigener Erfahrung gelernt, wie sehr der Trost eines guten Gewissens alle Leiden versüset.

Soph. Lassen Sie uns also weiter gehen, da wir über diesen Punkt einig sind.

13) Die Achtung gegen das moralische Gesez (moralisches Gefühl) und die Achtung ge-

gen uns selbst, wenn wir uns bewußt sind, daß wir moralisch gut sind (Selbstzufriedenheit) sind zwar keine Bestimmungsgründe zur Sittlichkeit: sie müssen aber als Hülfsmittel gegen die sinnlichen Neigungen so viel als möglich erweckt und kultivirt werden.

Es ist ein sehr ungegegründeter Verdacht, den mancher gegen die bisher vorgetragene Theorie schöpfen möchte, als wenn es damit auf die gänzliche Ertödung der Sinne angesehen sei, so daß man der Tugend so gar allen Reiz benehmen wollte. Das wäre eine Forderung, die auch der vollkommenste Mensch nicht im Stande ist, zu erfüllen, wenn man verlangte, er als ein zum Theil sinnliches Wesen, sollte seine Natur gänzlich verleugnen, und sich so gar bemühen, auch an der Befolgung des moralischen Gesezes kein Vergnügen zu finden, damit, wenn er es doch erfüllte, der Sieg der Tugend desto glänzender wäre.

Aber wo findet sich der mindeste Grund, solche Folgen aus dem Sistem der reinen Sittlichkeit zu ziehen? Wir verlangen ja nur, daß wir nicht um des angenehmen Gefühls willen tugendhaft werden, aber keinesweges,

daß wir dieses Gefühl nicht haben sollen, wenn wir wirklich nach den Grundsäzen der reinen Sittlichkeit tugendhaft geworden sind. Im Gegentheil ist es sehr wichtig, auf dieses Gefühl recht aufmerksam zu machen, und zu zeigen, daß die Befriedigung der Neigungen sehr unvollkommen beglücke, hingegen der Besiz der Tugend am besten mit einem fröhlichen Genuß des Lebens sich vereinigen lasse. Denn die Reize zum Laster sind oft gefährlich genug, und verlangen allerdings ein sinnliches Gegenmittel, indem man dagegen die Reize eines tugendhaften Lebens mit den angenehmsten Farben schildert, und so der Einbildungskraft des schwachen Menschen die entzückendsten Aussichten darbietet, um sie gegen den falschen Glanz des Lasters sicher zu stellen. Diese Schilderungen von der Glückseligkeit des rechtschaffenen Mannes, sind auch so wahr, werden so sehr durch die Erfahrungen aller Zeiten bestättiget, daß wir damit leicht Eingang finden werden, wenn einmal das Herz wirklich gebessert, und dem Moralgesez gehorsam ist. — Wollten wir sie aber als den Grund vorstellen, warum wir tugendhaft werden sol-

len, so würden wir keine moralisch gute, sondern nur selbstsüchtige Menschen bilden, die immer erst auf den erfolgenden Lohn sähen, wenn sie etwas Gutes thun sollen, und wenn ihnen der Lohn gegen die Aufopferungen zu gering schiene, sich berechtiget glaubten, das Gute gar zu unterlassen.

Men. Ich weiß nicht, wie man sich deutlicher gegen Mißverständnisse verwahren könnte, als Sie hier gethan haben.

Soph. Wir wollen daher die Untersuchung über das moralische Gefühl beschliesen. Ich will nur noch einmal die Ideenfolge, welche wir bei der Erläuterung darüber beobachteten, kurz vorstellen.

Das moralische Gesez bestimmt den Willen. Dadurch thut es allen sinnlichen Neigungen Abbruch, und wird für uns ein Gegenstand der Achtung. Dieses a priori gewirkte Gefühl der Achtung gegen das Gesez ist die Triebfeder zu sittlich guten Handlungen. In dem Gesez liegt also der objektive Bestimmungsgrund, im Gefühl der Achtung die subjektive Triebfeder. Bezieht sich dieses Gefühl der Achtung auf das Gesez selbst, so heißt es moralisches Gefühl:

bezieht es sich aber auf mich, als moralisch handelndes Wesen, so heißt es Selbstzufriedenheit. Diese beide Arten von angenehmen Gefühlen müssen von andern Quellen der Glückseligkeit sorgfältig abgesondert werden, um durch die treue Schilderung derselben den Reizen des Lasters zu widerstehen. Sie gründen keine Tugend, aber sie befestigen sie, wo sie einmal durch das reine moralische Gesez bewirkt worden ist.

Men. Da wir bisher gesehen haben, daß weder das Epikurische Glückseligkeitssistem, noch das moralische Gefühl zur Gründung der Sittlichkeit tauglich ist, so wäre es wohl nicht ohne Nuzen, wenn wir noch die Frage untersuchten, ob wirklich alle Principien der bisherigen Moralisten auf das Sistem der Glückseligkeit gegründet gewesen, oder ob sich vielleicht die Meinung eines derselben mit unserm reinen Sittengesez verträgt?

Soph. Diese Untersuchung werden wir am besten nach der Eintheilung vornehmen, welche Herr Kant (S. 69) in folgender Tabelle vorstellet.

Es giebt nur einen formalen Grundsaz der Sittlichkeit (s. das erste Gespräch). — Die materialen Bestimmungsgründe sind folgende:

I. Subjektive.
  1) Aeussere.
    a) Der Erziehung.
    b) Der bürgerlichen Verfassung.
  2) Innere.
    a) Des physischen Gefühls.
    b) Des moralischen Gefühls.

II. Objektive.
  1) Der Vollkommenheit.
  2) Des Willens Gottes.

Von diesen sechs Principien, welche wir in den Sistemen der Philosophen finden, behauptet Kant, daß sie alle material wären, und also die Erreichung der Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens machten. Die ersten vier, oder die subjektiven sind offenbar alle empirisch, und wir haben hier weiter keiner weitläuftigen Erörterung nöthig, daß empirische Principien keine allgemeine Geseze geben können, weil wir davon vorhin genug gesprochen haben.

Wen. Bei den beiden ersten, der Erziehung, und

und bürgerlichen Verfassung siehet man auf den ersten Blick, daß dadurch keine allgemeine und nothwendige Geseze entstehen können. Es ist fast unbegreiflich, wie man auf diesen Wahn gerathen konnte.

Soph. Wenn nicht der menschliche Geist geneigt wäre, vorher eine Menge unrechter Wege zu versuchen, ehe er den rechten trift, und nicht in manchen andern Wissenschaften (z. E. Astronomie, Metaphysik) diesen Hang sattsam gezeigt hätte: so wäre es unerwartet, ihn in der Gründung der Moralphilosophie bei der Aufsuchung so untauglicher Fundamente anzutreffen. Doch dieser Vorwurf trift meist nur die Spekulation: denn der gerade Menschenverstand fand sich weit ehe und leichter zurecht. — Aber ist das dritte Princip, das physische Gefühl des Epikurs weniger verwerflich, als die vorigen? Mich dünkt, wir haben dieses schon genug untersucht, um diese Frage entscheiden zu können.

Men. Allerdings. Daher scheint mir jezo kein Widerspruch klärer, als der, durch den Trieb nach Glückseligkeit tugendhafte Menschen bilden zu wollen.

Soph. Auch über das moralische Gefühl haben wir weiter nicht nöthig, uns zu erklären. Sie erinnern sich gewiß noch der Gründe, warum wir dasselbige nicht für ein Princip der Sittlichkeit konnten gelten lassen.

Men. Weil Gefühl von der Annehmlichkeit der Tugend keine Kenntniß derselben ist, sondern diese schon voraussezt.

Soph. Es ist nicht zu leugnen, wenn ein solcher moralischer Sinn möglich wäre, (für welchen manche das moralische Gefühl wollten gelten lassen) daß derselbige sich noch einigermasen mit der Sittlichkeit vertragen würde, weil wir zwar immer nur um des Angenehmen willen tugendhaft seyn würden, aber doch der Tugend die Ehre erweisen müßten, sie unmittelbar um ihrer Vortrefflichkeit willen hochzuschäzen. Darinn würde dieser moralische Sinn einen grosen Vorzug vor dem physischen Gefühle haben, daß man dabei (wie sich Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ausdrückt) der Tugend nicht, wie der Epikuräer thut, gleichsam ins Gesicht sagt: nicht ihre Schönheit, sondern der Vortheil sei es, der uns an sie knüpfe. — Indessen lauft doch auch

bei so einem moralischen Sinn alles zulezt auf den eigenen Vortheil hinaus, der uns bestimmen würde, tugendhaft zu werden, weil wir dadurch angenehm afficirt werden.

Die zwei objektive Principien sind 1) mache dich selbst vollkommen (nach **Wolf**). 2) Befolge den Willen Gottes, als des vollkommensten Wesens (nach Crusius). Die Kantische Meinung hierüber ist kürzlich folgende:

1) Meine eigene Vollkommenheit, in praktischer Rücksicht, bestehet darinn, daß ich mich zu allerlei Zwecken tauglich zu machen suche. Die Beschaffenheiten meiner Natur, welche mich zu diesen Zwecken tauglich machen, sind Talente, und wenn ich dieselbe ausbilde, so erwerbe ich mir Geschicklichkeiten, wodurch ich mancherlei Vortheile des Lebens erreichen kann. Wenn dieses Gebot nun der Grund der Sittlichkeit, der Bestimmungsgrund des Willens seyn soll, so müssen mir vorher Zwecke gegeben werden, um derer willen ich meine Talente cultivire. Also sind Zwecke (eine Materie des Willens, die jederzeit auf Glückseligkeit gehet) der lezte Bestimmungsgrund des Willens. Das ist: wer glaubt, daß das erste Gesez der Sittlich-

keit darinn bestehe, daß wir uns vollkommen machen sollen, der muß bei dem Begrif von Vollkommenheit zugleich an das denken, was nothwendig dazu gehört, nemlich an einen Endzweck, und dieser kann nur in der Erreichung der Glückseligkeit bestehen.

2) Der Wille Gottes, als Bestimmungsgrund unsers Willens, bestimmt uns dadurch, weil wir uns die höchste Vollkommenheit in Substanz vorstellen. Nun fragen wir: Warum ist dieser Willen höchste Vollkommenheit? Antwort: weil er zu allen Zwecken hinlänglich ist, und alle Glückseligkeit aus der Befolgung seines Willens herfliest. Wir werden also, wenn wir kein vorhergehendes, von der Idee des höchsten Wesens unabhängiges Princip der Moral annehmen, und blos den Willen des höchsten Wesens für den Bestimmungsgrund unsers Willens halten, nur die Glückseligkeit, die wir dadurch zu erhalten hoffen, als den Bewegggrund unsers Wollens ansehen müssen.

Auf diese Art folgt, daß diese beide rationale Principien auch nur auf die Erreichung der Glückseligkeit gehen, und daher als materiale Principien nicht der Grund allgemeiner Geseze seyn können.

Ich will nun die Erinnerungen, welche ein einsichtsvoller Mann bei diesen Säzen gemacht hat *), ebenfalls kürzlich anführen, und es Ihrer Beurtheilung überlassen, für welche Meinung sie die besten Gründe finden.

1) Der Grundsaz der Vollkommenheit ist ein formaler und kein materialer Grundsaz, weil sich Vollkommenheit durch nichts anders, als durch Uebereinstimmung, folglich durch Vernunftgesez erklären läßt. — Dagegen die relative Vollkommenheit zu gewissen Zwecken fällt hier ganz weg, wo von der eigenen Vollkommenheit desjenigen Subjekts die Rede ist, das keinen andern Endzweck hat, als sich selbst.

2) Also ist das Kantische Moralsistem im Grunde eine bessere und durchaus befriedigende Darstellung des Systems, welches die Vollkommenheit zum Grunde legt. — Dieses benimmt dem Werthe des Werks nichts. Denn Herr Kant selbst sagt, daß er keine neue Principien erfinden, sondern nur eine neue und

*) Siehe die schon oben angeführte Recension in der allgem. Lit. Zeitung.

richtige Formel habe zeigen wollen, welches allerdings etwas sehr wichtiges ist. (Ich seze noch hinzu: wenn auch das Wolfische perfice te ipsum sich so erklären läßt, daß es mit der Kantischen Formel, handele so, daß rc. rc. übereinstimmt: so ist doch das erstere ehe Mißdeutungen unterworfen, und nicht so allgemein verständlich, als das leztere, woran der geringste Menschenverstand sogleich einen sichern Probierstein findet, wenn er die moralische Güte seiner eigenen und fremder Handlungen beurtheilen will).

3) Der Wille Gottes wird von manchen Menschen als Grund der Sittlichkeit angenommen, so daß man in seiner Herrschbegierde, Macht, Racheeifer u. s. w. Beweggründe zur Tugend finden will, indem man aus Furcht vor Strafen, oder aus Hofnung zu Belohnungen das Laster fliehet. Dieses ist aber ein subjektiver innerer Bestimmungsgrund des Willens, womit gar keine Sittlichkeit bestehen kann. Wenn aber durch den Willen Gottes die erhabene theologische Moral angedeutet werden soll, da Gott als das vollkommenste Wesen, unsere Regel der Vollkommenheit ausmacht, so leh-

ret es nur durch einen Ummweg eben dasselbe, was das Gesez der Vollkommenheit selbst enthält.

Men. Der Recensent will also nur so viel behaupten, daß beide Vorstellungen, von eigener Vollkommenheit, und höchster Vollkommenheit (als dem Ideal für uns) im Grunde nicht von der Kantischen Vorstellung verschieden wären: daß aber doch die leztere richtiger und deutlicher wäre?

Soph. Dieses ist seine Meinung — Für heute rufen mich Geschäfte von unserer philosophischen Unterhaltung ab.

Men. Ich bitte, um die baldige Fortsezung derselben.

Viertes Gespräch.

Sophron.

Wenn wir den praktischen Gebrauch unserer Vernunft nach Anleitung der Kantischen Kritik genau untersuchen wollen, so dürfen wir uns damit noch nicht beruhigen, daß wir nun das reine Gesez von den empiri-

schen Motiven geschieden haben. Denn dieses war zum Theil nur die Vorbereitung auf einige andere wichtige Untersuchungen, die uns noch übrig sind. Besizt unsere Vernunft auch das Vermögen, sich von selbst, frei, zu Handlungen zu bestimmen? Diese schon lange in der Moralphilosophie berühmte Frage soll uns heute beschäftigen.

Men. Dieselbe ist gewiß von der grösten Wichtigkeit, nicht nur wegen der vielen Streitigkeiten, welche sie von jeher unter den Philosophen erregt hat, sondern vorzüglich deswegen, weil von ihrer Entscheidung alles in dem Gebiete der praktischen Philosophie abhängt. Wie ganz anders werden die ersten Gründe der Sittlichkeit, die Absichten unserer moralischen Natur, die Hofnungen auf die Zukunft erscheinen, wenn wir diese Frage bejahen, und wie ganz anders, wenn wir sie verneinen müssen!

Soph. In der That sind diese beide Fälle so erstaunlich verschieden, daß, wie wir in der Folge sehen werden, die Einrichtung der ganzen physischen und moralischen Welt verändert wird, wenn wir den einen oder den andern als richtig annehmen.

Wir konnten diesen Theil der kritischen Beleuchtung unsers Vernunftvermögens nicht ehe vornehmen, bis wir zuerst die Gründe der Sittlichkeit untersucht, und von allem Empirischen getrennt hatten. Denn nun werden sich durch diese Untersuchungen neue Aussichten zeigen, welche uns Licht über diesen schwierigen Punkt geben können. Diesen Vortheil entbehren diejenige, welche keine Kritik über die Vernunft selbst vorhergehen lassen, sondern die Frage von der Freiheit des Willens abgesondert, für sich, beantworten wollen. Vorläufig kann ich Ihnen sagen, daß dieses Verfahren die vornehmste Quelle von mannigfaltigen Mißverständnissen in dieser Materie gewesen ist. Lassen Sie uns versuchen, ob wir auf unserm Wege leichter ans Ziel gelangen können.

Zuerst müssen wir die Streitfrage selbst genau bestimmen.

Men. Diese bestehet, wie ich glaube, in folgendem: Wenn wir in der Natur Wirkungen sehen, so wissen wir gewiß, daß Ursachen vorausgegangen sind; und wenn wir weiter nach vorhergehenden Ursachen forschen, so entdecken wir eine ganze Reihe derselben, deren keine,

so weit wir nur in der Natur zurückgehen, die erste ist. Daher entstehet nothwendig die Frage, ob auch unser Wille, so wie die ganze Natur, von vorhergehenden Ursachen zum Handeln bestimmt werde, oder ob er, als eine erste Ursache eine Reihe von Wirkungen frei anfangen könne?

Soph. Hieraus entstanden nun zwei Hauptpartheien unter den Moralisten, von denen die eine gerade das Gegentheil von dem sagte, was die andere behauptete. Die Fatalisten suchten die Abhängigkeit unsers Willens von andern Ursachen hauptsächlich dadurch zu beweisen, daß sie das allgemeingültige Gesez vom zureichenden Grunde anführten, und diesem Gesez auch unsern Willen unterwarfen. — Aber die Vertheidiger der Freiheit beriefen sich ebenfalls auf dieses Gesez der Causalität, um zu beweisen, daß von einer Reihe von Ursachen nirgends ein hinreichender Grund zu finden seyn würde, wenn man ihn nicht in einer ersten Ursache, (nemlich der freien Bestimmung unsers Willens) annähme.

Wen. Ich sehe wohl ein, wie schwer, oder vielleicht unmöglich es seyn würde, diesen Wi-

derspruch aufzulösen, wenn man blos bei spekulativen Untersuchungen stehen bleibt.

Soph. Freilich hatten diese Streitigkeiten, wenn sie so spekulativ behandelt wurden, keinen Einfluß auf das wirkliche Leben der Menschen. So bald dieselben wirklich handelten, oder Handlungen beurtheilten, so stimmten sie alle darinn überein, daß der Mensch keine Maschine sei, sondern sich willkührlich zu Handlungen entschliesen könne, ohne von vorhergehenden Vorstellungen dazu genöthiget zu werden. Auch der strengste Fatalist sah seine Handlungen auf dieser Seite an, so lange er nicht an sein Sistem dachte. „Da sehet ihr, sagten nun die Gegner, daß in den Gründen der Sittlichkeit mehr Ueberzeugung seyn muß, als in denen der Spekulation, ohnerachtet wir die Widersprüche der leztern nicht heben können Tugend, und Glaube an dieselbe, ist früher als alle Sisteme. Warum sollten wir uns nicht bei diesem Glauben beruhigen, da alle Menschen darinn übereinkommen?„

Men. Ob ich gleich noch nicht im Stande bin, mich aus diesen Widersprüchen heraus zu

finden, wozu ich erst die Anleitung von Kant erwarte; so scheint mir doch so viel gewiß: weil die Grundsäze der Moralität weit früher in der Seele liegen, als sie spekulative Sisteme erfindet; so werden wir am besten thun, wenn wir in der praktischen Vernunft selbst die Beantwortung der Frage suchen, ob der Wille frei seyn könne?

Soph. Dieses ist allerdings der wahre Gesichtspunkt, woraus man diese berühmte Streitigkeit ansehen muß, wenn man sich Hofnung machen will, dieselbige zu entscheiden. Daher kam es denn auch, daß niemand an der Freiheit des Willens zweifelte, so lange er sich auf keine Spekulation einließ. Indessen ist diese praktische Ueberzeugung doch noch nicht hinlänglich, uns über diese Sache gänzlich zu beruhigen, wenn wir nicht vorher die Widersprüche der spekulativen Vernunft völlig aufgelöst haben. Wenn wir auch im praktischen Leben diese Auflösung nicht bedürfen, so verlangt doch die spekulative Vernunft eine solche, um sich in Stunden des Nachdenkens nicht in Unbegreiflichkeiten zu verwirren, und so endlich gar den Lusten an allem Nachdenken zu verliehren.

Es giebt der Vertheidigungsschriften für die moralische Freiheit eine grose Menge. Aber mir wenigstens sind keine bekannt, welche die gute Sache so lichtvoll dargestellt, und gegen alle Scheinwidersprüche gesichert hätten, als die Kantischen Schriften. Durch die Unterscheidung zwischen der intelligibelen und sinnlichen Welt, nach welcher wir die menschliche Seele eines Theils als ein Ding an sich, andern Theils als eine Erscheinung in der Sinnenwelt betrachten; durch diese Unterscheidung sage ich, ist es diesem Philosophen gelungen, den ganzen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, zu erklären und aufzuheben. Damit wir aber das Ganze im Zusammenhange übersehen können, so will ich das vornehmste, was zu dieser Materie gehört, sowohl aus der Kritik der spekulativen als der praktischen Vernunft zusammen suchen, und in einem kurzen Auszug vorstellen.

Men. Ich gestehe, daß ich bei der Durchlesung der Kritik der spekulativen Vernunft nur noch eine schwache und unvollkommene Einsicht in diese ganze Lehre von der Freiheit erhalten habe, und also desto begieriger wünsche,

daß Sie mir einen Auszug von den dahin gehörigen Säzen mittheilen.

Soph. Vor allen Dingen müssen wir die beiden Partheien selbst hören, auf welche Art sie ihre Behauptung zu beweisen suchen.

1) Der Vertheidiger der Freiheit, welcher behauptet, daß die **Causalität der Natur nicht die einzige sei, nach welcher die Begebenheiten in der Welt geschehen, sondern daß man den vernüftigen Wesen auch eine Causalität durch Freiheit zugestehen müsse**, beweiset diesen Saz auf folgende Art:

Wenn ich, sagt er, das Gegentheil von diesem Saze annehme, so finde ich lauter Widersprüche. Denn gesezt, es gäbe keine Causalität durch Freiheit, sondern alles geschähe nach Naturgesezen, so würde eine Reihe von Ursachen vorhanden seyn, bei der man im Rückgang gar kein Ende finden könnte. Nie fände sich also eine erste Ursache, welche als der Anfang der Reihe von selbst wirkte, ohne von etwas vorhergehendem gewirkt worden zu seyn. Nie käme man so weit, den völligen zureichenden Grund von irgend einer Begebenheit angeben zu können, weil derselbe in einer un-

endlichen Reihe von Ursachen bestünde, deren erste Grundursache nirgends vorhanden wäre. Da aber doch alles seinen zureichenden Grund haben muß, und bei bloser Causalität nach Naturgesezen kein völlig zureichender Grund zu finden ist: so muß es auch Wesen geben, welche im Stande sind, eine Reihe von Ursachen von selbst anzufangen, d. i. die aus Freiheit handeln können. Da hat man hernach nicht mehr nöthig, noch nach andern vorhergehenden Ursachen zu fragen, sondern findet den völligen Grund in der freien Selbstbestimmung eines Willens.

Wen. Auf diese Art beruft sich der Vertheidiger der Freiheit auf ein Grundgesez, welches allgemein nothwendig ist. Dieses Gesez selbst kan niemand bezweifeln: denn ohne es würde gar kein Zusammenhang in der Welt statt finden, und für uns keine Erfahrung möglich seyn. Es scheinet also, als ob er, da er seine Behauptung auf ein unwiderlegliches, festes Principium zu bauen sucht, nun ruhig die Streiche des Gegners abwarten könnte, welche ohne Wirkung seyn müsten.

Soph. Nur ist das schlimm, daß der De-

terminist sich des nemlichen Sazes bedient, um sein Sistem darauf zu gründen, und zwar mit eben der gewissen Zuversicht, als sein Gegner.

1) Um zu beweisen, daß es keine Freiheit gebe, sondern daß alles blos nach Gesezen der Natur geschehe, verfährt er auf folgende Art:

Sezen wir, sagt er, es gebe Wesen, welche das Vermögen hätten, eine Reihe von Folgen frei anzufangen, so wird diese Willkühr nichts weiter mehr voraus sezen, wodurch sie bestimmt würde (denn sie soll sich selbst bestimmen). Da aber doch jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus sezet, so wird zwischen diesen beiden Zuständen kein Zusammenhang statt finden. Da aber dieses völlig dem Saz des zureichenden Grundes zuwider ist, so muß die Freiheit aus der Welt verbannt, und an deren Statt lauter Naturnothwendigkeit angenommen werden.

Men. Also auch der Determinist bauet auf den nemlichen Grund seinen Saz, worauf der Indeterminist den seinigen gründete? Um desto merkwürdiger ist dieser Widerstreit der Vernunft.

Soph.

Soph. Auch deswegen ist er es, weil die Beweise beider Theile gleich gut sind, und keiner den andern zum schweigen bringen kann. Wenn wir nicht sonstwo Mittel fänden, die Täuschung aufzulösen, welche sich bei diesem Streite findet: so würden wir in den Beweisen selbst gewiß keinen Grund finden, warum wir dem einen den Vorzug vor dem andern geben sollten. Sie sind beide von gleicher Bündigkeit.

Men. Darinn sind sie auch beide gleich, daß sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus allgemeinen Säzen herfliesen. Und überhaupt dünkt mich, Erfahrungen können hier weder für die eine, noch für die andere Meinung etwas entscheiden.

Soph. Nein. Man hat zwar dergleichen empirische Beweise öfters versucht, aber immer mit schlechtem Erfolg. Wenn sich der Determinist auf die Erfahrung berufen will, daß man doch bei den meisten Handlungen der Menschen eine Ursache im Gemüthe entdecken könnte, wodurch der Wille bestimmt worden; so können wir ihm antworten, 1) daß viele Erfahrungen dennoch keine allgemeine Säze geben,

2) daß wir auch nicht wissen können, ob nicht die Seele dennoch eine Kraft besize, ohne vorhergehende Ursache sich selbst zu determiniren, die uns aber in der Erfahrung nicht offenbar werden könnte. — Man verließ daher auch diesen Weg, und suchte den Beweis aus einem allgemeinen Saze, (von der Causalität der Natur) zu führen. Da gewann denn die Sache ein anderes Ansehen.

Eben so wenig und fast noch weniger, läßt sich die Freiheit aus Erfahrung beweisen. Denn man hat noch keinen einzigen Fall anführen können, wo durch Erfahrung bestättiget würde, daß der Wille von selbst eine Reihe von Ursachen hervorgebracht hätte. Dieses ist auch unmöglich, wenn man bedenkt, daß die ganze Sinnenwelt, mit allen ihren Veränderungen unter dem Gesez der Naturnothwendigkeit stehet, und daß wir, so weit wir wenigstens zurückgehen können, immer eine fernere Ursache entdecken werden. — Daher gaben auch die Indeterministen meistens die Berufung auf Erfahrung auf, und leiteten ihren Saz auch aus einem allgemeinen Princip her.

Nien. Aber könnte nicht ein Dritter, der

diesen Streit anhörte, dadurch beide Gegner in Verwirrung bringen, daß er forderte, sie sollten ihm die Art und Weise erklären, wie denn die Seele entweder als selbstbestimmendes Wesen die Reihe anfienge, oder als Naturwesen von andern Ursachen bestimmt würde?

Soph. Diese Forderung wird keinen von beiden in seinen Behauptungen irre machen. Denn sie können immer das wie unentschieden lassen, ohne ihren Beweiß aufzugeben, daß es wirklich so sei. Es geschehen viele Dinge wirklich, von denen wir dennoch die Art und Weise, wie sie geschehen, nicht begreifen können. Wer kann z. B. zeigen, wie es zugehe, daß durch das Daseyn eines Dinges das Daseyn eines andern gesezt werde? daß auf eine Vorstellung ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl folge? Daß eine Veränderung in der Luft diese oder jene Wirkungen in Pflanzen, Thieren u. s. w. hervorbringe? So wenig jemand diese Begebenheiten in Zweifel ziehet, eben so wenig sind wir im Stande, eine deutliche Erklärung von dem Zusammenhang dieser Ursachen und Wirkungen zu geben.

Men. Sie haben Recht. Auf diese Art wer-

den wir diesen spekulativen Beweisen nicht entgegen arbeiten können. Aber hören Sie noch einen Einwurf, den vielleicht der Determinist gegen den Beweiß seines Gegners vorbringen könnte. Wenn jener auch zugestünde, daß dieser eine oberste Ursache, welche freiwirkend die Reihen der Weltveränderungen anfienge, bewiesen hätte: so könnte er doch sagen, daß dadurch noch nicht dargethan sei, wie die Wesen in der Welt (z. E. die Menschen) ebenfalls dieses Vermögen hätten, sich von selbst zu Handlungen zu bestimmen.

Soph. Wenn der Determinist seinem Sistem getreu bleiben will, so hat er nicht nöthig, diese erste freiwirkende Ursache als erwiesen anzunehmen. Aber gesezt, er thäte dieses, so hat der Indeterminist völlig gesiegt. Denn diesem war es blos darum zu thun, zu zeigen, daß die freiwirkende Ursachen **möglich** seien. Hat der erstere nun diese Möglichkeit eingeräumet, so hindert nichts mehr, ausser der obersten freien Ursache, mitten im Laufe der Welt, verschiedene Reihen der Causalität noch von selbst anfangen zu lassen, so daß noch mehrere Wesen diese Freiheit besizen. Wenn

also der Determinist den einen Schritt nachgiebt, so wird er sogleich genöthiget seyn, einzuräumen, daß es wenigstens möglich sei, mehrere endliche Wesen, mit Freiheit begabt, anzunehmen.

Men. So wollen wir also beide Sisteme unvermischt lassen, und lieber untersuchen, ob vielleicht in der Art ihres Kampfes sich etwas entdecken läßt, was uns in dieser Verwirrung der Vernunft wider sich selbst Licht geben könne.

Soph. Es lassen sich, wie ich hoffe, noch Mittel ausfindig machen, um diesen merkwürdigen Widerstreit der Vernunft beizulegen. Aber ehe wir darauf denken, wollen wir noch eine vorläufige Betrachtung anstellen, die in mancher Rücksicht nüzlich seyn wird. Wenn man Ihnen die Wahl gäbe, auf welche Seite Sie sich schlagen sollten, wozu würden Sie sich entschliesen?

Men. Sie wissen, daß mir die Tugend, und alles, was zu ihrer Empfehlung dienen kann, heilig ist. Und das ist, wie mich dünkt, doch keine geringe Empfehlung derselben, wenn ich mich selbst als ein freies, über den Naturzwang erhabenes Wesen betrachten kann, welches sich

zur Ausübung der sittlichen Geseze von selbst entschließt. Das Interesse, welches ich an dieser Vorstellung finde, würde also meine Wahl nicht lange unentschieden lassen.

Soph. Dieses nennt Kant das praktische Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich blos dem Eindruck desselben überläßt, von Herzen Theil nimmt. Gewiß ist dieses ein starker Vorzug des Sistems der Freiheit vor dem Determinismus. Bei dem leztern findet sich kein solches praktisches Interesse. Im Gegentheil wird durch denselben anstatt der freien Entschliesung zur Tugend ein bloser Mechanismus eingeführt, nach welchem alles so geht, wie es einmal die Einrichtung desselben mit sich bringt. Wie kann damit die Würde moralischer Grundsäze bestehen! Wie kann ich mich dabei freuen, daß ich meine sittlichgute Entschliesungen selbst erworben habe! Wie kann ich die Besserung meines Karakters als mein Werk ansehen, wenn ich zu allem diesem durch fremde Ursachen nothwendig bestimmt wurde!

Men. So viel ist ausgemacht, daß in praktischer Rücksicht der Freiheit vor der Naturnothwendigkeit der Vorzug gebühret. Aber

wird unsere spekulative Vernunft sich eben so gern zu dem Sistem der Freiheit schlagen? Sollte nicht vielmehr der Determinist einen Vorzug seines Sistems darinn finden, daß er nun desto freier und ungehinderter dem Laufe der Natur nachspüren kann, wenn er keine freiwirkende Wesen annimmt? Denn sein Verstand, der gern seine Kenntnisse in dem Laufe der Erfahrungen erweitern möchte, wird offenbar dadurch aufgehalten, wenn mitten in den Reihen der Erfahrungen auch Wesen sind, die ein Vermögen besizen, neue Reihen anzufangen. Wofern aber solche freie Ursachen gar nicht eingeräumt werden, so wird es ihm leichter, nach der Regel des Naturmechanismus den Verknüpfungen der Ursachen und Wirkungen nachzuspüren.

Soph. Dieses spekulative Interesse müssen wir dem Determinismus einräumen. Aber im Gegentheil hat auch die Idee der Freiheit ein solches spekulative Interesse von anderer Art bei sich, welches darinn bestehet, daß sein Verstand desto leichter das Ende seiner Untersuchungen hoffen kann. Das Interesse, welches der Verstand an der Vollständigkeit sei-

ner Kenntnisse nimmt, wird durch den Determinismus nicht erhalten, weil bei endlosen regreßiven Reihen von Ursachen nie ein Ziel abzusehen ist, wo der Verstand, der nach Vollständigkeit verlanget, stille stehen könnte. Aber wenn die Reihen ihren Anfang haben, so hoffen wir doch wenigstens auf die Möglichkeit, daß wir einmal die ganze Kette der Bedingungen und des Bedingten übersehen können.

Doch noch eine Vergleichung: Auf welcher Seite findet sich die meiste Popularität? Welches Sistem ist dem gemeinen Verstande am begreiflichsten?

Men. Ohne Zweifel das Sistem der Freiheit. Denn es ist weit leichter, von einer ersten Ursache anzufangen, und so zu den Wirkungen herabzugehen, als ohne Ende zu den vorhergehenden Ursachen hinauf zu steigen. Zu dem leztern gehört mehr Uebung der Denkkraft, mehr Antrieb zur Erforschung der entferntern Ursachen, welche sich bei dem gemeinen Verstande nicht findet. Genug, wenn dieser nur einen gewissen Punkt hat, an den er seine Begriffe knüpfen kann: weiter bekümmert er sich nicht darum, ob eine solche Voraussezung, als er annimmt, auch bestehen könne?

Soph. Es ist also nie zu erwarten, daß der Determinismus unter dem gemeinen Haufen, der eben nicht viel denkende Köpfe unter sich begreift, ausgebreitet werden wird. Wenn sich auch wirklich einiger Nachtheil für die Tugend aus dem Sistem des Determinismus ziehen läßt: so dürfen wir doch nicht besorgen, daß von dieser Seite die Sittlichkeit des Menschengeschlechts einigen beträchtlichen Schaden leiden werde, weil sich das Volk um dergleichen Spekulationen nicht bekümmert, und nicht bekümmern kann.

Unsere angestellte Vergleichung lehret uns, daß

1) die Freiheit mit einem praktischen Interesse verbunden ist, welches dem Determinismus fehlt.

2) Daß auf beiden Seiten ein gewisses spekulatives Interesse statt finde.

3) Daß für den gemeinen Menschenverstand die erstere weit begreiflicher und annehmlicher ist.

Aber sind wir durch diese Ueberlegung der Entscheidung näher gekommen? Noch nicht. Denn wir befragten blos unser Interesse, und

liesen die Rechtsgründe beider Partheien noch völlig unangefochten. Allein diese Vergleichung gewährt uns doch den Vortheil, daß wir desto besser begreifen können, warum die meisten Menschen bisher lieber das Sistem der Freiheit als der Naturnothwendigkeit angenommen haben.

Men. Ja, ich begreife wohl, wie sich das Interesse für die Sache der Tugend, und für das weniger Unbegreifliche gern auf die Seite der Freiheit schlägt. Aber wie, wenn wir uns ganz von diesem Interesse befreien könnten? wo fänden wir dann einen Beruhigungspunkt für unsere schwankende Vernunft? Beweise und Gegenbeweise sind beide von gleicher Güte, wie werden wir also dem einen den Vorzug vor dem andern geben können?

Soph. Dieses könnten wir freilich aus spekulativen Gründen nicht, wenn wir von allem Interesse frei wären. Unaufhörliche Ungewißheit würde uns dann in Ansehung dieses Punktes beunruhigen. Denn wenn wir auch heute überzeugt zu seyn glaubten, daß der Mensch frei handeln könne: so würden wir doch dieses vielleicht morgen schon für Täu-

schung, und die Gründe für die Naturnothwendigkeit für besser halten. Auf die Handlungen selbst würde dieses freilich keinen Einfluß haben, weil wir dabei blos nach dem praktischen Interesse verfahren würden: aber desto ungewisser würde es mit dieser Frage in spekulativer Rücksicht aussehen, wenn nicht noch irgend ein Mittel zu finden ist, diesem unaufhörlichen Zweifel ein Ende zu machen.

Wen. Noch gröser wird diese Ungewißheit, wenn ich bedenke, daß mein Verstand dennoch keine Beruhigung findet, ich mag die Reihe der Ursachen durch eine erste freie Ursache endlich machen, oder sie ins Unendliche zurückgehen lassen. Denn wenn wir 1) Freiheit annehmen, und die Reihe a parte priori abbrechen, so fragt der Verstand dennoch weiter, warum diese freie Ursache handelt? Ob nicht eine Ursache vorher da gewesen, welche der freien Ursache wenigstens Veranlassung gegeben habe, sich zum handeln zu bestimmen? Er kann sich nicht daran gewöhnen, auf einmal die Kette der Untersuchung abgebrochen zu sehen, und findet, daß diese durch Freiheit begränzte Reihe für seinen Begrif zu klein ist. —

2) Aber wenn wir blose Naturnothwendigkeit annehmen, so müssen wir immer weiter in der Untersuchung der Reihe der Naturursachen hinaufsteigen, und finden nie ein Ende. Weil aber unser Verstand doch endlich einmal ein Ziel seiner Nachforschungen zu finden wünscht, so sehen wir, daß die Idee einer unendlichen Reihe für unsern Begrif zu groß ist.

Soph. Dieses ist unser Schicksal, wenn wir die Beantwortung auf dem spekulativen Wege versuchen wollen. Unser Verstand erhält auf keiner Seite Befriedigung, er mag die Reihe endlich oder unendlich annehmen, weil sie das einemal für ihn zu klein, das andere mal zu groß ist. — Wir wollen diesen Weg, der schon so oft vergeblich versucht worden, ganz verlassen. Denn wo wir auf lauter Widersprüche stosen, da kann unmöglich die Wahrheit zu finden seyn; sondern es muß in der Frage selbst etwas liegen, welches ungereimt und grundlos ist.

Men. Jezt fange ich an, Sie zu begreifen. Wir können weder das Sistem der Freiheit noch der Naturnothwendigkeit durch spekulative Vernunft beweisen, sondern müssen uns

nur bemühen, die falsche Voraussezungen zu entdecken, welche diese Beantwortung aus spekulativen Gründen unmöglich machen.

Soph. Dieses ist der kritische Weg der Untersuchung, welcher uns nur noch allein übrig ist, da wir auf dem dogmatischen keine Befriedigung fanden. Werden wir so glücklich seyn, auf demselben zu entdecken, woher die Widersprüche beider spekulativen Beweise entstanden sind, so sind dieselben zugleich aufgelößt.

Men. Aber ist es auch wohl möglich, daß wir diese kritische Aufgabe durch unsere Vernunft auflösen können? Vielleicht liegen die Gründe zu tief für unsere Vernunft?

Soph. Daß wir nicht alle Aufgaben auflösen können, die uns gegeben werden, ist gewiß: denn bei manchen reicht unsere Kenntniß nicht zu, das Verborgene mit dem schon Bekannten in Verbindung zu bringen, und so eine Erklärung des erstern aus dem leztern zu geben. Diese Fälle kommen häufig in Erfahrungswissenschaften z. E. Naturgeschichte, vor.

Aber wo der ganze Inbegrif einer Wissenschaft blos in unserer Vernunft selbst liegt, und nicht anderswoher hineingekommen ist, da

kann man von allen Aufgaben auch die Auflösung fordern und erwarten. Reine Mathematik und reine Moral sind solche Wissenschaften, die ganz aus der Vernunft a priori entstehen, worinn also keine Frage entstehen kann, welche die Vernunft nicht beantworten könnte, (wenn es auch bei manchen Fragen noch nicht wirklich geschehen ist). Der Mathematiker würde sich lächerlich machen, wenn er auf eine Frage aus der reinen Grösenlehre durch Erfahrungen eine Antwort suchen wollte, da er dieselbe gewiß in seiner Vernunft a priori findet, wenn er nur nachdenken will.

Die Frage: giebt es eine Causalität aus Freiheit, oder lauft alles an der Kette der Naturnothwendigkeit fort? betrift keinen Gegenstand der Erfahrung (denn wir haben schon oben gesehen, daß die Erfahrung weder eine endliche noch unendliche Reihe der Ursachen ausfinden kann). Wir suchen zu einer Reihe von bedingten Sachen etwas Unbedingtes. Das Bedingte ist uns zum Theil in der Erfahrung gegeben, aber das Unbedingte nicht. Wir machen uns (mit Kant zu reden) eine Idee, als ob die Reihe der Ursachen und Wirkungen durch das oberste Unbedingte völlig vollendet wäre,

d. i. wir suchen die absolute Totalität der Erscheinungen. Diese Idee enthält nichts Empirisches mehr, da sie in keiner Erfahrung gegeben ist. Die Vernunft, welche sich diese Idee macht, muß auch sagen können, was von ihr zu halten sei.

Die Wissenschaft, in welche die Ideen der reinen Vernunft gehören, heißt bei Kant die Transcendentalphilosophie. Diese Philosophie enthält nichts Empirisches, sondern lauter reine Begriffe. Daher muß jede Frage, welche einen solchen reinen Begrif angehet, auch aus der reinen Vernunft beantwortet werden können, weil wir anderswoher diese Antwort schlechterdings nicht erhalten können, indem der Gegenstand ausser dem Begrif nirgends angetroffen wird.

Endliche und unendliche Reihen der Ursachen sind solche reine Vernunftideen. Wenn wir also fragen: handeln wir frei, oder wird unser Wille stets nach Gesezen der Natur bestimmt? so gehört diese Aufgabe allein vor den Richterstuhl unserer Vernunft, und muß vor derselben entweder dogmatisch, auf eine von beiden Arten entschieden werden: oder wenn dieses nicht möglich ist (wie dieses wirklich der

Fall ist)', so muß doch die Täuschung untersucht werden, welche die Vernunft zu einer solchen Frage bringt. Diese kritische Untersuchung hebt alsdenn alle Schwierigkeiten, und sezt uns in den Stand, die ganze Frage auf einer andern Seite anzusehen, ohne uns weiter mit der grundlosen Idee, von einer endlichen oder unendlichen Reihe von Ursachen abzugeben.

Men. Sie haben mir die Möglichkeit dieser Untersuchung sehr begreiflich gemacht, und ich hoffe von dem Scharfsinn des Königsberger Philosophen, daß er nicht auf dem halben Wege stehen geblieben seyn, sondern die kritische Auflösung dieses Widerstreits mit gutem Erfolge versucht haben wird.

Soph. Lassen Sie uns zuvor noch einen Blick zurückthun, auf das, was wir schon gefunden haben.

1) Die Streitfrage, ob es frei handelnde Wesen gebe oder nicht? theilte schon lange die spekulativen Philosophen in zwei Partheien.

2) Jede derselben bringt Beweise vor, welche dem Ansehen nach gleichbündig sind.

3) Auf der Seite der Freiheit finden sich zwar einige Vorzüge, die aber nicht den spekulativen Beweis, sondern das praktische Interesse betreffen.

4) Da aber die eine Parthei einen Begrif annimmt, (endliche Reihe) welcher für den Verstand zu klein, und die andere einen Begrif (unendliche Reihe), welcher für denselben zu groß ist: so muß die ganze dogmatische Beweisart kritisch untersucht werden, um zu entdecken, aus welcher falschen Voraussezung der Widerstreit entstehet.

5) Daß dieses für die Vernunft möglich sei, erhellet daraus, weil sie es mit der Untersuchung einer ihrer eigenen Ideen (nemlich zu dem Bedingten das Unbedingte zu suchen) zu thun hat. — Nun zur Sache!

Ich habe schon gesagt, daß beide, sowohl der Indeterminist, als der Determinist auf ihre Behauptungen durch die Idee gerathen sind, daß wir die **rückwärts gehende Reihe der Ursachen vollständig darstellen müsten** (auf die Idee von der absoluten Totalität der Reihe der Ursachen). Beide suchen diese Totali-

tät zu erhalten; der eine, indem er die Reihe der bedingten Ursachen durch eine erste unbedingte abbricht, und der andere, indem er die Reihe ins Unendliche verlängert, und nicht abbricht, sondern alle Glieder dieser unendlichen Reihe, als das Ganze (als die Totalität) ansiehet, wonach sein Verstand strebt. — Beide Philosophen gründen diese Idee auf einerlei Vernunftschluß, und suchen dadurch zu beweisen, daß sie ein Recht dazu haben, nach einer solchen Totalität der Reihe der Ursachen zu fragen. Wir müssen diesen Vernunftschluß genauer betrachten, weil darinn der erste Grund von dem ganzen Mißverstande liegt.

Obersaz. Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen desselben gegeben.

Untersaz. Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

Schlußsaz. Also ist bei Gegenständen der Sinne auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben.

Nach diesem Schlusse glauben sich beide Theile berechtiget, wenn sie Wirkungen in der Erfahrung sehen, daß sie bei der rückwärtts ge-

henden Reihe der Ursachen auf absolute Totalität dringen könnten, sie möchten nun die Reihe durch eine erste Ursache abbrechen, oder ins Unendliche verlängern, d. i. sie möchten Freiheit oder Naturnothwendigkeit annehmen.

Wir werden bald sehen, daß in diesem Schluß die erste Ursache des ganzen Irrthums liegt, weil er nicht richtig ist: daß sie also vergeblich sich bemühen, durch denselben ein Recht zu beweisen, welches ihnen nicht zukommt, nemlich das Recht, nach der absoluten Totalität der Reihe zu fragen; daß sie beide um nichts streiten, weil sie sich auf falsche Principien berufen.

Der Obersaz ist vollkommen richtig, wenn wir von Dingen an sich selbst, und nicht von Erscheinungen reden. Ich seze den Fall, wir hätten eine Kenntniß von den Dingen an sich selbst, und fänden nun, daß einige von denselben bedingt wären: so könten wir allerdings auch nach der ganzen Reihe der Bedingungen fragen, und so das Unbedingte aufsuchen. Da uns aber diese Kenntniß gänzlich fehlt, so wissen wir auch nicht, ob es unter den Dingen an sich selbst etwas Bedingtes oder Unbedingtes

giebt. Der Saz hat also, als eine Regel für den Verstand, nur in so fern seine Richtigkeit, als er auf Dinge an sich selbst könnte angewendet werden: da aber dieses für uns nicht möglich ist, so bleibt er wenigstens eine richtige Verstandesregel ohne Anwendung. Auf unsere sinnliche Erfahrung, von der im Untersaz die Rede ist, läßt er sich ganz und gar nicht anwenden. Denn da haben wir nur blose Erscheinungen vor uns, die nicht weiter existiren, als wir sie wahrnehmen, und ohne das gar nicht da sind. Wie ungereimt wäre es also, zu sagen: wenn ich eine Erscheinung wahrnehme, die bedingt ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen in der Erscheinung gegeben? Wo wären denn diese Bedingungen? Es giebt ja keine rückwärtsgehende für sich bestehende Reihe von Erscheinungen, welche absolut vollständig wäre: sondern die Reihe ist nur so weit wirklich, als ich sie wahrnehme. Wenn ich an dem Leitfaden der Erfahrung eine regreßive Reihe der Bedingungen fortseze, so weit mich Erfahrung führt; so habe ich doch nichts, als eine Reihe von Erscheinungen, die ausser meiner Erfahrung keinen Bestand hat,

und gar nicht in vollkommener Totalität vorgestellt werden kann.

Ich gebe ein Beispiel, ob es gleich nicht völlig passend seyn wird. Wenn ich eine Reihe von Zahlen hinschreibe, 1, 2, 3, 4, 5, 6 u. s. w. so existiren diese geschriebene Ziffer nur so weit, als ich sie wirklich geschrieben habe, aber die folgenden, welche noch nicht auf dem Papier stehen, sind auch noch nicht wirklich zu der Reihe gehörig. Wer wird behaupten, daß eine unendliche Zahlenreihe in vollkommener Totalität da sei, wenn nur einige der ersten Ziffern aufgeschrieben sind?

Nun werden Sie das Trügliche dieses Vernunftschlusses einsehen?

Men. Es bestehet, wie ich glaube, darinn, daß in den beiden Vordersäzen von ganz verschiedenen Gegenständen die Rede ist. Im ersten von Dingen an sich selbst: im zweiten von Erscheinungen. Was also auch von Dingen an sich selbst gelten würde, (wenn wir sie kennten) daß nemlich von dem Bedingten auf eine Reihe der Bedingungen geschlossen werden könnte: dieses gilt doch nicht von Erscheinungen, die nicht in einer für sich bestehenden Reihe da sind.

Soph. Richtig! dieses war denn der täuschende Saz, aus welchem die beiden widersprechenden Beweise von Freiheit und Nothwendigkeit geflossen sind. Hätte man bedacht, daß die Idee von Totalität zu den Erscheinungen gar nicht passet, so würde man auch nicht darauf gefallen seyn, eine solche Totalität entweder durch eine freiwirkende Ursache, oder durch eine unendliche Reihe von Natururſachen heraus zu bringen.

Men. Nun ist es auch gar nicht mehr zu bewundern, daß man auf so widersprechende Säze gefallen ist, da man nicht vorher die kritische Unterscheidung zwischen Dingen an sich selbst und Erscheinungen gemacht hatte.

Soph. Es war nichts natürlicher, als diese Täuschung. Denn wer alle Dinge in der Welt für Dinge an sich selbst hält, der verfährt nach der Regel seines Verstandes, die ihn lehret, das Unbedingte zum Bedingten zu suchen. Er siehet eine Menge Ursachen in der Welt, welche keine erste Ursachen sind, und sucht also eine rückwärts gehende Reihe, um zu dem Unbedingten zu kommen. Aber hätte er bedacht, daß er mit blosen Erscheinungen zu thun

hat; so würde es ihm gar nicht eingefallen seyn, eine regreßive Reihe, die nirgends war, und nirgends ist, zu erdichten, und so zu dem Unbedingten zu kommen.

Men. Was ich anfangs vermuthete, ist eingetroffen, nemlich daß alle spekulative Beweise und Gegenbeweise über diesen Punkt unrichtig sind.

Soph. Aber wie ist es möglich, könte mancher fragen, daß beide Beweise unrichtig sind? Der eine lehret, daß alles nach Naturgesezen geschehe, und nichts nach Freiheit: der andere, daß es ausser den Naturgesezen auch Freiheit gebe. Wie können beide Partheien abgewiesen werden?

Zur vorläufigen Beantwortung dieser Zweifel dienet die Betrachtung, daß hier gar nicht die Rede von der Wahrheit oder Falschheit der Sache, sondern nur von den spekulativen Beweisen dafür sei. Wir werden in der Folge noch andere Aussichten erhalten, ohne die Spekulation zu Hülfe zu rufen, welche uns befriedigende Belehrung darüber geben werden, ob unser Wille frei ist oder nicht. Es giebt zwischen diesen beiden Fällen kein Mittel, sondern wir sind entweder frei, oder durch vor-

hergehende Ursachen bestimmt. Davon wird, wie ich schon gesagt habe, in der Folge weiter geredet werden.

Hier ist es uns nur darum zu thun, die spekulativen Beweise für und wider die Freiheit zu prüfen, und die Ungültigkeit beider vor Augen zu legen. Da ist es nun, wie wir schon gesehen haben, nicht nur möglich, sondern völlig gewiß, daß beide Theile unrecht haben, weil sie eine spekulative Beweisart versuchen, die auf falsche Principien gebaut ist, — weil sie da eine Wirklichkeit zu sehen glauben, wo keine ist, (nemlich eine für sich bestehende regreßive Reihe von Erscheinungen in ihrer völligen Totalität) und daß sie also um nichts streiten.

Ich fühle es, daß ich doch die Kantische Prüfung hierüber noch etwas weiter ausführen muß, wenn alles völlig klar und unbezweifelt werden soll.

Manche haben geglaubt, daß die beiden Behauptungen a) die Reihe der Ursachen ist endlich (durch Freiheit begrenzt), b) die Reihe der Ursachen ist unendlich, — daß diese beiden Behauptungen contradiktorisch entgegengesezt seien, und wenn die eine wahr wäre, so müßte

die andere falsch seyn. Dieses sind sie aber nicht.

Kant unterscheidet die *analytische* und *dialektische* Entgegensezung zweier Säze. Die erstere ist, wenn dieselbe contradictorisch entgegengesezt sind, so daß wenn der eine falsch ist, der andere wahr seyn muß: die andere aber, wenn beide falsch seyn können. Er giebt folgendes Beispiel. Wenn ich sage: dieser Körper ist wohlriechend, oder er ist nicht wohlriechend, (vel suaveolens vel non suaveolens) so muß eins dieser beiden Urtheile wahr seyn, das andere falsch. Wenn das Urtheil falsch ist, daß er wohlrieche, so muß das andere Urtheil wahr seyn, daß er unter die nicht wohlriechenden Körper gehöre. Darunter gehören nicht blos die übelriechenden, sondern auch die, welche gar nicht riechen. — Dieses ist die analytische Opposition. Wenn ich sage: der Körper ist entweder wohlriechend, oder nichtwohlriechend (übelriechend); so findet ein Drittes Statt, nemlich daß er gar nicht rieche, und so können beide Urtheile falsch seyn. Dieses kommt daher, weil der Wohlgeruch durch das entgegengesezte Urtheil nicht blos weggenom-

men, sondern noch ein übler Geruch dazu gesezt wurde. Der Geruch ist aber etwas Zufälliges, welcher sich nicht bei jedem Körper finden muß. Daher kann man auch nicht sagen, daß ein Körper entweder wohl oder übel riechen müsse. Diese Urtheile können beide falsch seyn, darum weil eins dem andern nicht blos widerspricht, sondern noch etwas mehr sagt, als zum Widerspruch erforderlich ist. Dieses ist die dialektische (eine scheinbare) Opposition.

Dieses Beispiel wird das folgende sehr erläutern. Sage ich: die Reihe der Ursachen ist ihrer Totalität nach entweder unendlich, oder nicht unendlich (non est infinita) so muß, wenn der erste Saz falsch ist, sein contradictorisches Gegentheil wahr seyn. Denn ich hebe durch das zweite Urtheil zwar eine unendliche Reihe auf, aber ich seze keine andere Reihe, nemlich die endliche, an die Stelle der vorigen, sondern sage nur, daß sie nicht unendlich sei. Dieses ist die analytische Entgegensezung, welche aber hier weiter nicht belehrend ist.

Aber die spekulative Philosophen, mit deren Beweisen wir es zu thun haben, sagten: die

Reihe ist entweder unendlich oder endlich. Sie hätten recht, wenn die Welt ein Ding an sich selbst wäre: denn alsdenn müßte freilich die Reihe bis zum Unbedingten fortgeführt werden können, und also derselben entweder eine endliche oder unendliche Gröse beigelegt werden. Da wäre der Begrif von Gröse ganz unzertrennlich von der Reihe.

Aber wo keine Reihe ist, da ist auch keine Gröse derselben, weder eine unendliche noch eine endliche. Nur in der Erfahrung können wir einen Regressus von Erscheinungen finden, aber nicht weiter, als uns mögliche Erfahrung leitet. Ausser der Erfahrung ist diese Reihe gar nicht existirend, und kann also weder unter endlicher noch unendlicher Gröse vorgestellt werden, d. i. sie hat gar keine Gröse, weil sie nicht da ist. — Freilich die Reihe meiner wirklichen Wahrnehmungen ist immer endlich: aber unsere Philosophen blieben nicht bei der Wahrnehmung stehen, sondern suchten die Totalität einer Reihe, die doch nicht existirte. Wie konnten sie also behaupten, daß ihre Gröse endlich, d. i. durch Freiheit angefangen, oder unendlich, nach lauter Naturgesezen zurücklaufend

seyn müßte. Sehen Sie, daß diese Entgegensezung nur scheinbar war, und daß wir mit Grund beide Beweise für sinnleer ansehen mußten?

Men. Ich zweifle nicht mehr daran. So fern der Gegenstand nichtig ist, um welchen gestritten wird, (wie hier die Gröse einer Reihe, welche nicht da ist) so sind alle Beweise für die eine oder andere Behauptung nur leeres Geschwäz.

Soph. So weit gehet die Auflösung des Streits der Vernunft mit sich selbst. Hätten wir diese nicht versucht, so wüßten wir gar nicht, wie wir uns aus dem Gewirre von Beweisen und Gegenbeweisen heraushelfen sollten. So viel hätten wir wohl gesehen, daß beide Beweise falsch seyn müssen, weil jeder den andern bündig widerlegt. Wäre nur schon längst ein Philosoph darauf gefallen, diesen Gedanken weiter zu verfolgen!

Gesezt, er hätte zu sich selbst gesagt: wenn unsere Sinnenwelt ein an sich existirendes Ganzes ist, so muß die Reihe der Ursachen darinnen der Totalität nach entweder endlich oder unendlich seyn. Nun aber ist das erstere so=

wohl als das zweite falsch, weil Beweise und Gegenbeweise sich selbst widerlegen. Also kann die Welt kein an sich existirendes Ganzes seyn. — Gesezt, einer hätte diesen Schluß gemacht; was für ein groses Licht würde ihm aufgegangen seyn! Nun wäre er durch ein Dilemma auf das nemliche Resultat gestosen, welches Kant auf eine ganz andere Art bewiesen hat: daß nemlich unsere Sinnenwelt aus blosen Erscheinungen bestehet, die nur in so fern da sind, als sie von uns wahrgenommen werden, ohne das aber gar nicht existiren.

Men. In der That eine merkwürdige Uebereinstimmung der Resultate. Man mag also den Faden der Untersuchung anfassen, wo man will, so kommt man immer auf dieselbe Entdeckung, daß Sinnenwelt keine an sich existirende Dinge enthält, und daß wir die Dinge an sich, welche jener zum Grunde liegen, gar nicht kennen.

Soph. So drehen sich also die spekulative Beweise der Deterministen und Indetermini-

sten um eine blose Idee herum, welche zwar in der Vernunft liegt, aber nicht wirklich in der Erfahrung angetroffen werden kann. Welches war dieselbige?

Men. Die Idee von der Totalität der Reihe der Ursachen, oder von der Aufsuchung des Unbedingten in der Reihe von bedingten Ursachen. Woher kommt der Vernunft diese Idee?

Soph. Woher sie ihr komme? — Nicht aus der Erfahrung: denn wir treffen in der Erfahrung lauter Bedingtes und nichts Unbedingtes an. Aber Sie wissen ja, daß unsere Vernunft nicht blos mit dem zufrieden ist, was sie aus der Erfahrung lernet, sondern sich allgemeine Begriffe bildet. Unter diese allgemeine Begriffe bringt sie die besondern Wahrnehmungen, woraus Vernunftschlüsse entstehen. Durch jeden Vernunftschluß sucht sie zu einer bedingten Erkenntniß eine Bedingung auf, und dieses Geschäft sezt sie durch weitere Schlüsse fort, um auf ein erstes Unbedingtes zu kommen. Dieser Hang, Totalität in der Erkenntniß aufzusuchen, ist dasjenige, was unserer Vernunft nöthig ist, wenn sie im Stande seyn soll,

Schlüsse zu machen. Denn die Absicht jedes Schlusses ist ja eine Erkenntniß aus allgemeinen Principien herzuleiten. Wo dergleichen Hang zur Aufsuchung allgemeiner Principien nicht da ist, da findet auch kein theoretischer Vernunftgebrauch statt.

Men. Ich sehe wohl, daß dieses also ein ganz natürlicher Hang der Vernunft ist, und nicht durch künstliche Anstalten hervorgebracht wird. Gewiß muß also diese Idee von Totalität der Reihe der Ursachen doch ihren Nuzen haben: denn sonst würde sie nicht in unserer Vernunft so früh und so allgemein angetroffen werden.

Soph. Ihren Gebrauch hat sie allerdings, und davon wollen wir jezo weiter reden. Kant nennt dieses den **constitutiven Gebrauch** eines Verstandes- oder Vernunftgesezes, wenn wir dadurch wirkliche Kenntniß von Objekten erhalten. So ist z. B. der Saz, daß jede Erscheinung, welche im Raume angeschauet wird, von extensiver Gröse sei, von constitutivem Gebrauch, wenn er zur Erklärung der Natur angewendet wird. Hingegen ist er dann nicht mehr von constitutivem Gebrauch, wenn wir

ihn auf Dinge an sich, die keine Erscheinungen sind, anwenden wollten.

Nun werden Sie die Frage leicht beantworten können, ob die Regel der Vernunft: zu dem Bedingten das völlig Unbedingte aufzusuchen, von constitutivem Gebrauch sei?

Men. Nach Ihrer vorigen Ausführung muß ich diese Frage verneinen. Denn durch diese Idee von Totalität komme ich nicht weiter in der Kenntniß der Welt. Die Sinnenwelt ist kein Ding an sich, sondern blose Vorstellung. Daher ist Totalität in der Reihe der Erscheinungen gar nicht möglich.

Soph. Noch giebt es einen andern Gebrauch, welchen Kant den regulativen nennet. Derselbe bestehet darinn, daß wir eine Idee als eine Regel für unsern Vernunftgebrauch ansehen können, um der Vernunft Einheit zu verschaffen, und ihr Geschäft also durch diese regulative Leitung zu erleichtern. Neue Kenntnisse von Gegenständen bekommen wir durch eine solche Idee zwar nicht, aber wir lernen dadurch als nach einer Regel, die Kenntnisse der Erfahrung in ein Ganzes zu ordnen, und indem wir dem Faden ihrer Verknüpfung nachspüren, alles unter Einheit zu bringen. Die

Die Idee von Totalität hat einen solchen regulativen Gebrauch: denn sie befiehlt uns, unsere Erfahrung auf die größtmöglichste Art zu erweitern, indem wir von den bedingten Ursachen zu den Bedingungen in der regreßiven Reihe so weit fortgehen, als wir wollen. Wie sehr wird also durch diese Regel der Vernunft der Forschungstrieb unterhalten! Wir sehen um uns her eine Menge Wirkungen, ihre nächste und etwas entferntere Ursachen, u. s. w. Ohne die Idee der Totalität (des Unbedingten) würden wir es bei diesem eingeschränkten Kreise der nächsten Erfahrungen bewenden lassen. Aber diese treibt die Vernunft an, die regreßive Reihe der Ursachen weiter zu verfolgen, und dadurch ihre Kenntnisse zu erweitern. Wir kommen zwar dadurch nie so weit, daß wir wirklich etwas Unbedingtes erreichen: aber das verschlägt uns nichts. Genug, daß wir durch die Idee des Unbedingten doch angetrieben werden, fortzusuchen, und unsere Kenntnisse zu bereichern. Wir mögen nun in der Reihe so weit zurücksteigen, als es uns beliebt. Die Regel sagt uns, daß wir nie stille stehen

sollen: aber die Hofnung, je ans Ende zu kommen, ist vergeblich.

Die Idee der Totalität in der Reihe der Ursachen ist also nicht von constitutivem, sondern nur von regulativem Gebrauch. Wir können die Reihe der Ursachen weder für endlich, noch unendlich halten, sondern sie nur in der Erfahrung so weit zurück verfolgen, als es uns beliebt, ohne daß wir wähnen dürfen, als hätte die Reihe für sich objektive Realität, da sie nur in unsern Vorstellungen als Erscheinung existirt.

Men. Wir haben also nicht unrecht, wenn wir uns bei der Nachforschung der Naturursachen nach der Regel richten, als wollten wir immer weiter bis aufs Unbedingte fortsuchen. Aber dann hat man unrecht, wenn man dieser Idee den constitutiven Gebrauch geben will, daß man vermöge derselben die Reihe der Ursachen wirklich für total vorgestellt hält, und sie entweder durch Freiheit abbricht, oder durch Natursachen unendlich verlängert; wenn man glaubt, die Reihe wäre etwas wirkliches, und müßte entweder endlich oder unendlich seyn.

Soph. Sie sehen die Sache ganz richtig ein, und werden sich gewiß nicht davon überzeugen können, daß eine solche Reihe von Erscheinungen für sich existiren sollte. — Aber nun kommen wir wieder an den wichtigen Unterschied von der sinnlichen und intelligibelen Welt, wovon wir schon mehr geredet haben. Nicht alles ist sinnliche Erscheinung: Es müssen auch Dinge an sich vorhanden seyn, die uns erscheinen. Diese sind intelligibel, für uns zwar nicht Gegenstände der Erkenntniß, aber sie sind doch wirklich. — Könnte es nun nicht Ursachen im Reiche der intelligibelen Welt geben, welche nicht in Zeit und Raum existiren, und also gar nicht zu der Reihe der sinnlichen Erscheinungen gehören (empirisch unbedingt sind)?

Men. Wenigstens kann man nicht beweisen, daß dieses nicht möglich sei.

Soph. Wir können zweierlei Causalität denken, eine nach Naturgesezen, die andere durch Freiheit: daher entstanden die entgegengesezten dogmatischen Behauptungen, welche wir vorhin beide für grundloß erklärten. Und wie fern konnten wir dieses thun?

Men. Weil beide ihre Idee von Totalität in der Reihe der sinnlichen Erscheinungen anzutreffen meinten.

Soph. Aber der Streit bekommt alsbald eine andere Wendung, wenn man nicht blos auf die sinnliche, sondern auch auf die intelligibele Welt Rücksicht nimmt, welche jener zum Grunde liegt. Da lassen sich die beiden Behauptungen, sowohl des Deterministen, als des Indeterministen mit einander vereinigen, ohne daß eine der andern im Wege stehet.

So lange wir nemlich bei der Reihe der sinnlichen Ursachen stehen bleiben, so gehet alles nach dem Naturmechanismus fort. Eine Erscheinung findet immer ihren Grund in einer andern, und so fort, ohne daß wir eine sinnliche erste Ursache finden können. Wir können nun zwar auf dieser Bahn nie eine Totalität der Reihe ausfinden, aber wir werden doch auch nie gezwungen werden, die Reihe abzubrechen; sondern alles wird nach dem Gesez der Natur bedingt seyn. Hätten die Deterministen weiter nichts, als dieses behauptet so würden sie keinen gegründeten Widerspruch gefunden haben. Aber da sie so gar al-

es diesem Naturgesez unterwerfen wollten, ohne daß sie im Stande waren, zu beweisen, daß die sinnliche Welt die einzige sei, so konnten sie ihre zu weit getriebene Behauptungen gar nicht rechtfertigen.

Der Indeterminist glaubte einen spekulativen Grund zu haben, warum er in der Reihe der sinnlichen Ursachen auch freie annehmen müste. Dieses war nun nicht der rechte Weg, den gleichstarken Beweiß seines Gegners zu entkräften. Er muß die sinnliche Welt ganz verlassen, wenn er wenigstens die Möglichkeit eines Gegenstandes für seine Idee von freiwirkenden Ursachen darthun will. Wenn er nun sagt: es giebt ausser den sinnlichen Erscheinungen auch intelligibele Wesen, welche die Gründe jener enthalten, und diese können ganz von dem Naturmechanismus befreit seyn, weil sie den Zeitbedingungen nicht unterworfen sind. Sie können also das Vermögen haben, einen Zustand von selbst anzufangen, dessen Causalität nicht wieder unter andern Ursachen stehet, die sie der Zeit nach bestimmet,— kurz, sie können als intelligibele Ursachen zu einer ganz andern Welt gerechnet, und von

dem Gesez der Natur ganz ausgeschlossen werden. Wenn er dieses sagt: so ist er sicher, daß ihm niemand die Unmöglichkeit solcher freien intelligibelen Ursachen zeigen kann. Denn eine solche intelligibele Ursache ist ganz ausser der Reihe der sinnlichen Ursachen, ihre Wirkungen erscheinen zwar, und werden durch andere Erscheinungen bestimmt: aber sie selbst sind unbedingt.

Men. Auf diese Art könnte eine Wirkung in der sinnlichen Welt zugleich angesehen werden 1) als eine Wirkung der freien intelligibelen Ursache 2) als Erfolg aus Erscheinungen nach Naturgesezen.

Soph. So ists. Wenn die Reihe der sinnlichen Ursachen a, b, c heiset, aus denen die Wirkung d erfolgt: so ist es doch möglich, daß eine, ausser dieser Reihe sich befindende, intelligibele Ursache A eben diese Wirkung d frei hervorgebracht hat. Nun scheint es uns zwar, als wäre d blos nach dem Naturmechanismus, von a, b, c, hervorgebracht worden: aber dieses ist nichts weiter, als sinnliche Erscheinung. Im Grunde war die freie Ursache A allein hinreichend, diese Wirkung hervorzubringen.

Wir können dieses aber nicht wahrnehmen, weil unsere Erfahrung sich nur über das Feld der Erscheinungen erstrecket.

Nun ist es begreiflich, wie beide Theile sich vereinigen können, nachdem sie ihre zu weit getriebene Behauptungen aufgegeben haben. Sie müssen nemlich 1) zugestehen, daß sie beide um nichts streiten, wenn sie die Totalität einer Reihe (von endlicher oder unendlicher Gröse) darthun wollen, welche gar nicht da ist. — 2) Der Determinist kann darauf sicher behaupten, daß in der Erscheinungswelt jede Ursache eine höhere, und diese wieder eine höhere hat, und daß man nie genöthiget ist, von dem Gesez der Naturnothwendigkeit abzugehen, so lange man es nemlich mit blosen Erscheinungen zu thun hat. 3) Aber der Indeterminist kann dagegen sagen: es ist möglich, daß, wenn wir auch die ganze Naturkette zugestehen müssen, doch auch intelligibele Ursachen mit ins Spiel kommen, welche von jenem Gesez frei sind, und von selbst Wirkungen hervorbringen. Darauf lassen sich diese beide Vorstellungen ohne Widerstreit zusammen denken. Wenn E in der Sinnenwelt erscheint,

so ist es ein Glied der Naturkette, und wird von andern Ursachen bestimmt: wofern aber dem Subjekt, das dieses E hervorbringt, auch ein Vermögen zukommt, als intelligibeles Wesen frei zu wirken, so nehmen wir seine Wirkungen zwar immer, als von andern Erscheinungen bestimmt, wahr, aber die Causalität desselben, als Dinges an sich, ist doch nicht bestimmt.

Herr Kant betrachtet diese Sache auch auf folgender Seite. Jedes Ding muß als Ursache einen gewissen Karakter haben, nach welchem seine Causalität eingerichtet ist. Man kann nun einem Ding ohne Widerspruch einen doppelten Karakter geben, einen empirischen und einen intelligibelen. Nach dem erstern werden seine Handlungen als Erscheinungen mit andern Erscheinungen beständig nach Naturgesezen zusammenhängen: nach dem leztern aber wird es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen seyn, aber dieser Karakter wird selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit stehen, und nicht mehr Erscheinung seyn, sondern frei wirken. — Wenn wir also annehmen, daß ein Wesen diesen dop-

pelten Karakter besäse (welche Vereinigung immer möglich bleibt), so würde dasselbige nach dem intelligibelen Karakter unter keinen Zeitbedingungen stehen. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen: wenn es auch seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfängt, so würde die Handlung selbst in ihm nicht anfangen.

Men. So bald wir freilich zugeben müssen, daß sich die Dinge theils als Dinge an sich selbst, theils als Erscheinungen ansehen lassen: so kann uns nichts hindern, eine solche mögliche Verknüpfung zweier Causalitäten in einem und demselben Dinge anzunehmen. Wir kennen seine Causalität zwar nur unter dem empirischen Karakter; seinen intelligibelen Karakter kennen wir gar nicht. Aber dennoch kann dieser sowohl vorhanden seyn, als der erstere, weil sie sich nicht widerstreiten.

Soph. Wie könnten sie sich widerstreiten? Wenn die Verknüpfung der sensibelen und intelligibelen Welt einmal eingeräumt worden ist, so kann auch die Möglichkeit der verschiedenen Causalitäten nicht geleugnet werden. Dieses ist eine Behauptung, die durch keine

Erfahrung widerlegt werden kann, die so gar allen unsern Untersuchungen im Reiche der Erfahrung im geringsten nichts schadet. Denn der Physiker, der empirische Psycholog, der Geschichtforscher u. s. w. werden nach dem Gesez der empirischen Causalverknüpfung ihre Untersuchungen immer ungestöhrt fortsezen können. Sie bekümmern sich nicht um den intelligibelen Karakter der Dinge, den wir auch gar nicht kennen. Aber ihn zu leugnen sind sie gar nicht im Stande, so bald sie einsehen, daß man in Erfahrungswissenschaften blos die empirische Verknüpfung der Dinge untersuchen kann, und von der Causalität intelligibeler Wesen ganz schweigen muß.

Men. Und nun die Anwendung auf den Willen des Menschen?

Soph. Diese ist keinen Schwierigkeiten unterworfen. Wenn wir den Menschen auf zweierlei Art, als Ding an sich selbst, und als Erscheinung betrachten müssen, so wird auch das Vermögen, Handlungen hervorzubringen, auf zweierlei Art angesehen werden können.

Erstlich gehört der Mensch mit unter die Erscheinungen in der Sinnenwelt, nicht nur

in Ansehung seines Körpers, sondern auch in Ansehung seiner Vorstellungen, Empfindungen, Entschliesungen, welche alle succeßiv sind, und also in der Form der Zeit vorgestellet werden müssen. Diesen Saz bezweifeln manche vorzüglich; vermuthlich weil sie glauben, daß alles, was wir in uns selbst wahrnehmen, noch einen grösern Grad von Gewißheit haben müßte, als die Existenz äusserer Dinge. Sie können sich nicht vorstellen, daß auch so gar unser eigenes Wesen gewissermasen in die Reihe sinnlicher Erscheinungen gehören solle, wenn sie dieses auch von den Dingen ausser uns zugeben.

Men. Wenn man aber die Beweise von dem sinnlichen Anschauungsvermögen durch die Formen von Raum und Zeit (welche a priori sind, und die Erfahrung erst möglich machen) nicht widerlegen kann; so ist es auch vergeblich, dagegen etwas einzuwenden, daß die succeßive Vorstellungen und Entschliesungen in uns, welche doch alle in der Zeit geschehen, mit unter die Erscheinungen gehören. Die Gewißheit unserer Erkenntniß wird dadurch im geringsten nicht angefochten: denn für uns ist dasjenige gewiß, was wir vermöge unserer Receptivität wahrnehmen können.

Soph. Und dann ist ja auch der sinnliche Theil unseres Selbsts nicht alles, nicht das ganze Wesen desselben. Es muß auch ein Ding an sich vorhanden seyn, wo etwas erscheint, und daß unsere Seele so ein Ding an sich seie, wird bald weiter gezeigt werden. In unserer jezigen Erfahrung kennen wir die Seele nur nach dem empirischen Karakter, so wie wir alle ausser uns befindliche Dinge nur nach empirischen Bedingungen kennen.

Wir entschliesen uns, wir handeln, aber immer nur nach derjenigen Causalität, welche der ganzen sinnlichen Natur eigen ist, nemlich nach dem Gesez des zureichenden Grundes. Dieses ist ausgemachte Wahrheit, wenn wir blos auf den sinnlich erscheinenden Theil unseres Selbsts sehen. Da giebt es keine einzige Handlung, welche nicht ihren Grund in Vorstellungen, keine Vorstellung, die nicht in andern Vorstellungen, oder äussern Dingen gegründet wäre, und so gehet die regreßive Reihe der Gründe fort, so weit wir sie verfolgen wollen. Alles erscheint in einer zusammenhängenden Kette von Natururſachen, deren keine die unbedingt erste ist. Wären wir im Stande, den

ganzen empirischen Karakter eines Menschen bis auf den Grund zu erforschen, so würde es keine einzige Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorher sagen, und welche nicht nothwendig aus den vorhergehenden Bedingungen folgen müßte.

Men. Es ist also unmöglich, dem Menschen, als Wesen in der Sinnenwelt, Freiheit zuzugestehen?

Soph. Völlig unmöglich. Denn wir erkennen ihn, als sinnliches Wesen, nur durch Erfahrung, die aber durch das Gesez des Naturmechanismus durchaus zusammengekettet ist, und wo es ganz vergeblich seyn würde, eine erste unbedingte Ursache aufsuchen zu wollen, weil diese kein Gegenstand der Erfahrung ist.

Aber zweitens ist der Mensch auch ein intelligibeles Wesen. Denn er erkennt zwar sich und die ganze Natur durch Sinne, und nimmt in so fern nur eine Erscheinungswelt wahr: allein es giebt ausser dem erscheinenden Theile seines Wesens gewiß noch ein intelligibeler, welcher jenem zum Grunde liegt. Ohne die Sinne kann er zwar nicht erfahren, was

ein Ding an sich selbst ist, aber doch, daß es da ist. Ohne die Sinne weiß er durch blose Apperception, daß seine Seele an sich existiret, und keine Erscheinung mehr ist. Durch diese Apperception nimmt er bei sich die Vermögen des Verstandes und der Vernunft wahr, die gar keine Erscheinung seyn können, weil sie nicht unter Zeitbedingungen stehen, so fern sie a priori in der Seele liegen.

Diese intelligibele Natur der Seele kann auch einen intelligibelen Karakter haben, und dadurch Ursache von Handlungen aus Freiheit werden. Sie unterbricht dadurch nicht die Reihe von empirischen Ursachen, sondern wirkt für sich ganz abgesondert von dem empirischen Karakter. Sie bringt Wirkungen hervor, die uns erscheinen, daher glauben wir, sie stünden allein unter dem Naturgesez: aber das kommt daher, weil wir die, uns verborgene, Causalität durch Freiheit nicht wahrnehmen können.

Men. Wenn wir diese Betrachtungen zusammen ziehen, so ergiebt sich für beide Partheien folgendes Resultat. Der Determinist kann, so lange er in der Erfahrungswelt die Ursachen der Begebenheiten aufsuchet, stets

nach dem Geseze der Naturnothwendigkeit verfahren, und wird nie gezwungen, eine Ausnahme davon zu machen. Der Wille ist jederzeit bestimmt, und kann sich keinesweges von dem Geseze der ganzen sinnlichen Natur ausnehmen. — Der Indeterminist verläßt diese sensibele Ordnung der Welt, und geht zur intelligibelen über. Da gelten die Geseze der Sinnlichkeit nicht mehr, und er kann nie widerlegt werden, wenn er sagt, daß die Seele als intelligibeles Wesen Freiheit besizen könne.

Soph. Wenn die Spekulation diese Schranken nicht überschreitet, so hat sie zwar das Recht, daß sie die Begriffe von Natur und Freiheit in einem Subjekt vereiniget denken kann: aber dieses ist auch alles. Der Determinist muß nun wohl aufhören, die mögliche Vereinigung dieser beiden Ideen zu leugnen: aber er ist darum nicht genöthiget, sie als erwiesen anzusehen.

Was haben wir denn nun durch diese spekulative Untersuchungen gewonnen? Wir haben gezeigt, daß der Streit der Vernunft mit sich selbst nur auf einem blosen Schein beruhe, und daß die Unterscheidung der sensibelen und

intelligibelen Welt eine Vereinigung beider Behauptungen als möglich denken lasse. — In wie fern handeln wir nach dem Gesez der Natur? In so fern als wir zur Sinnenwelt gehören. — Ist dieses die einzige Art unserer Existenz? Nein: wir gehören auch zu einer nichtsinnlichen Welt. — Gilt in dieser auch das Gesez der Naturnothwendigkeit? Das wissen wir nicht: aber wenigstens ist es möglich, daß die intelligibelen Wesen nach einem andern, nemlich dem Geseze der Freiheit handeln. — Widerspricht dieses der sinnlichen Causalität nicht? Keinesweges! Denn die sinnliche Ordnung der sich untergeordneten Ursachen wird dadurch nicht gestöhrt, daß in der intelligibelen Verbindung freie Ursachen von selbst anfangen zu handeln. Da der Mensch auch so ein zweifaches Wesen ist, das zugleich zur sinnlichen und zu einer nichtsinnlichen Welt gehört; so befolgt er vielleicht beide Geseze, der Natur und der Freiheit; wenigstens findet sich darinn kein Widerspruch. — Also kann Spekulation nicht beweisen, ob wir einen freien Willen haben? Nein: aber eben so wenig, daß wir ihn nicht haben. — Warum unternahmen

wir

wir denn diese mühsame Untersuchung? Dieses war nöthig, um einmal alle Widersprüche der spekulativen Vernunft gegen die Freiheit wegzuräumen. Und dieses ist alles, was wir auf diesem Wege zu erhalten verlangten. Es wäre vergeblich auf einen spekulativen Beweiß von der Wirklichkeit der Freiheit denken zu wollen: denn diese Bemühung übersteigt unsere Kräfte, und ist auch ganz unnöthig, da wir noch einen andern Weg übrig haben, worauf wir völlige Ueberzeugung von dem Daseyn der Freiheit erhalten können. Diesen wollen wir jezo betretten.

Da wir, wie ich gesagt habe, in der Spekulation zu keiner Gewißheit kommen können, ob unser Wille frei sei oder nicht: so bleibt uns nichts übrig, als die praktische Vernunft zu Rathe zu ziehen, um zu erfahren, ob die reinen Geseze derselben die Annehmung derselben nothwendig machen. Sollte sich dieses wirklich so verhalten, so sind wir sicher, daß uns auf diesem Wege nichts irre machen wird; daß Freiheit in praktischer Rücksicht unabhän-

zig von allem, was Spekulation darüber sagen mag, völlig gewiß bestehet.

Wenn man, wie wir bisher gethan haben, vergeblich die Spekulation zu Rathe gezogen hat: so siehet man, daß, wenn überall eine Auflösung unserer Frage zu finden ist, dieselbe nothwendig in den Gründen der praktischen Vernunft zu suchen seyn müsse. Aber auch ohne diese vergebliche Bemühungen würde es doch sehr vernünftig scheinen, vorzüglich auf den Ausspruch der praktischen Vernunft in dieser Sache zu hören.

Men. Aus welchem Grunde?

Soph. Warum hat die Vernunft ein Bestreben, ausser dem Naturmechanismus noch eine Causalität der Freiheit aufzusuchen? Warum sucht sie eine Idee wirklich zu machen (oder vielmehr die Wirklichkeit derselben einzusehen), die sie doch in der Erfahrung nicht findet? Welches Interesse, das spekulative, oder das praktische, treibt sie am meisten zu diesem Bestreben an? Wollen wir blos wissen, ob Freiheit vorhanden ist, oder intereßirt uns diese Frage vielmehr wegen unserer Handlungen?

Men. Ich glaube nicht, daß es hier um das

Wissen eigentlich zu thun sei. Denn diese Wissenschaft würde doch nicht mit andern Kenntnissen aus der Erfahrung in ein Ganzes verknüpft werden können. Ich seze den Fall, wir wüßten auch, daß der Wille frei wäre, so sind dennoch alle Erfahrungen, die wir über unsere Handlungen anstellen, nie damit zu vereinigen, weil wir dieselbigen als Erscheinungen nach Naturgesezen erklären müssen, wie im vorhergehenden gezeigt worden ist. — Was würde uns ein blosses Wissen dieses so ganz isolirten Sazes helfen, der Wille ist frei, wenn er keinen Einfluß auf das Praktische hätte?

Soph. Gleichwohl wird uns von unserer Vernunft eine Untersuchung darüber so dringend empfohlen. Der Grund davon muß also in der praktischen Vernunft liegen; und dieses giebt uns die gegründete Hofnung, daß wir die Auflösung der Frage in den Principien der praktischen Vernunft finden können.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, erinnern Sie sich hier, was der eigentliche Gegenstand unserer Untersuchung ist. Wir fragen nicht, ob unser Wille stark genug sei, sich von den Antrieben der Leidenschaften loszumachen,

und den Vorstellungen der Vernunft zu folgen? Dieses wird gewöhnlich arbitrium liberum genennet, da hingegen arbitrium brutum alsdann statt finden würde, wenn der Wille nicht den Vorstellungen der Vernunft, sondern nur den Trieben derjenigen gröbern Sinnlichkeit folgte, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat.

Men. Wenn es nur um die Widerlegung dieser thierischen Willkühr, und um den Beweiß des Sazes, daß der menschliche Wille ausser den sinnlichen Neigungen auch von Vernunft bestimmt wird, zu thun wäre, so würde unsere Untersuchung bald geendiget seyn. Denn ich glaube, daß sich wenige Gegner dieser Behauptung finden werden, weil sie durch die Erfahrung jeden Augenblick widerlegt werden. Wie viele Beispiele zeigen uns, daß die Reizungen der gröbern Sinnlichkeit, von Vorstellungen desjenigen, was auf entferntere Art schädlich oder nüzlich ist, (Vorstellungen, die nur durch Vermittelung der Vernunft möglich werden) überwunden werden! Selten wird sich ein Mensch so sehr täuschen, daß er seinen vernünftigen Willen ganz dem Begehrungsvermögen der Thie-

re gleich sezte, die nur durch Reizungen des gegenwärtigen Genusses zu Handlungen necessitirt werden.

Soph. Was nun aus Erfahrungen so leicht zu beweisen ist, als die freie Willkühr, das ist nicht die Freiheit, die wir suchen. Frei von dem Zwange der thierischen Triebe, und frei von allen Neigungen der Sinnlichkeit überhaupt seyn, sind zwei sehr verschiedene Dinge. Die erstere ist doch nichts weiter, als eine comparative Freiheit, und im Grunde auch eine Bestimmung nach Naturgesezen: denn wenn mein Wille von Vorstellungen der Vernunft bestimmt wird, so ist er zwar von dem Einflusse der Neigungen frei, aber er wird durch andere Ursachen determinirt, und ist also immer dem Gesez der Causalität der Natur unterworfen. Die leztere aber (nach Kant die transscendentale Freiheit) bestehet darinn, daß der Wille von allem Empirischen, von dem Naturgesez der Erscheinungen gänzlich unabhängig ist, und ein Vermögen hat, von selbst eine Reihe der Ursachen anzufangen. Es giebt immer noch manche Philosophen, welche glauben, daß sie nur jenes arbitrium liberum

zu beweisen nöthig hätten, und weil sie dieses ohne Schwierigkeit zu leisten im Stande sind, nun die ganze Sache für beendiget halten. Dieses Verfahren hilft aber zur Entwickelung der Hauptschwierigkeit nichts; weil man nicht fragt, ob wir blos unabhängig von den Reizungen der gröbern Sinnlichkeit seyen, sondern ob wir gänzlich unabhängig von allen empirischen Neigungen, uns nach den reinen Vernunftgesezen bestimmen können?

Men. Die erstere heißt also deswegen eine comparative Freiheit, weil sie nicht die wahre ist, sondern nur im Gegensaz mit dem Begehrungsvermögen unvernünftiger Thiere so genennt werden kann?

Soph. Ja. Wenn ich bei meinen Entschliesungen doch von innern Vorstellungen abhänge, so werde ich eben so gut determinirt, als wenn dieses durch äussere Ursachen geschähe. Kein Mensch wird (um bei dem Beispiele unsers Philosophen zu bleiben) eine Uhr deswegen freiwirkend nennen, weil sie ihren Zeiger durch den innern Mechanismus treibt, und dieser nicht von aussen geschoben werden darf.

Men. Freilich ist alsdann doch die Ent-

schliesung des Willens determinirt, wenn dieses auch nur durch Vorstellungen in uns geschiehet. Denn diese Vorstellungen sind in der Zeit, und haben ihren Grund in andern vorhergehenden Vorstellungen, diese wieder in andern, u. s. f. Ich sehe nicht ein, warum diese Reihe innerer Ursachen nicht eben so gut Naturmechanismus seyn sollte, als eine Reihe solcher, welche von aussen her auf das Subjekt wirken.

Soph. Daher ist hier der Unterschied äusserer und innerer Bestimmungen des Willens von keiner Bedeutung, wo man fragt, ob der Wille gar keinen Bestimmungen unterworfen, sondern ganz frei sei? — Dieses ist die transscendentale Freiheit, oder Unabhängigkeit des menschlichen Willens von der ganzen Natur.

Wenn dieses Problem der praktischen Vernunft aufgelöst werden soll, so müssen wir uns vors erste daran erinnern, was wir in unsern ersten Gesprächen von den reinen Vernunftgesezen ausgemacht haben. Wir wissen, daß unsere Vernunft Imperativen vorschreibt, die uns sagen, was wir thun sollen, und gar sehr von Naturgesezen verschieden sind, welche nur

von dem handeln, was wirklich geschiehet. — Es ist nicht nöthig, daß ich hier das Obige wiederhole, um die Wirklichkeit der reinen Vernunftgeseze zu beweisen. Es ist ein unleugbares Factum, daß dergleichen allgemeine und nothwendige praktische Geseze von unserer Vernunft gegeben werden.

Wen. Wie wird nun der Wille desjenigen Wesens beschaffen seyn, welches solchen allgemeinen moralischen Gesezen unterworfen ist?

Soph. Die Bestimmungsgründe unseres Willens können entweder materiale oder formale seyn. Die erstern sind Erscheinungen in Raum und Zeit: denn die Materie wird nur durch den äussern und innern Sinn erkannt. Aber die Form eines Gesezes, welche nichts Empirisches enthält, kann durch keine Sinne erkannt, sondern nur durch Vernunft vorgestellt werden. Daher sind diese beide allein mögliche Bestimmungsgründe des Willens sehr verschieden. **Und wenn ein Wille von formalen Gesezen bestimmt werden kann, so ist er in so fern unabhängig von der sinnlichen Natur, und dem Geseze der Naturnothwendigkeit. Diese Unabhängigkeit**

von der Causalität der Natur heißt transscendentale Freiheit.

Dieser Beweiß beruhet also auf folgenden Punkten: 1) Es ist unwidersprechlich, daß uns die reine Vernunft formale, allgemeine, Geseze giebt. — 2) Wenn aber die Form der Geseze einen Willen bestimmt, so ist dieses keine Bestimmung nach materialen, d. i. Naturgesezen. — 3) Also ist ein solcher Wille im strengsten Sinne frei, oder die reine Vernunft bestimmt sich selbstthätig zum handeln.

In unserer vorigen spekulativen Ausführung konnten wir nichts weiter beweisen, als daß es dem Naturmechanismus nicht widerspreche, wenn man eine Freiheit im transscendentalem Sinne annehmen wollte. Weiter erstreckte sich das Vermögen der Spekulation nicht. Daher nahmen wir unsere Zuflucht zu der praktischen Vernunft, welche uns das reine Moralgesez giebt.

Dieses Moralgesez, als Bedingung vorausgesezt, giebt der ganzen Sache eine andere Wendung. Es ist die ratio cognoscendi der Freiheit. Denn so bald uns von demselben als unnachläßliche Pflicht aufgegeben wird, daß

wir dieses und jenes thun sollen, so folgt daraus, daß wir es auch thun können. Was heißt dieses anders, als daß wir ein Vermögen haben, uns von allen empirischen Bedingungen frei, blos nach dem Geseze zu bestimmen, welches unsere eigene Vernunft giebt?

Wie wichtig ist also eine genaue Untersuchung über die ersten Gründe der Sittlichkeit! Wenn zuerst die Reinheit des moralischen Gesezes dargethan worden ist, so ist hernach die Freiheit des Willens eine nothwendige Folge davon. Sehen Sie diese nothwendige Folge ein?

Men. Ich glaube. Sie sagten, das **Sollen** ziehe das **Können** nach sich. Nach den Gesezen der reinen Vernunft sollen wir vieles thun, was doch nicht geschiehet. Wir erkennen es aber dennoch für unsere unnachläßliche Pflicht, daß es hätte geschehen sollen. Was hätte diese nothwendige Verbindlichkeit für eine Bedeutung, wenn wir blose Maschinen wären? Dann handelten wir immer und gewiß nur so, wie wir determinirt würden.

Gesezt, wir könnten der Uhr Vernunft geben, und zugleich das Gesez, daß sie jeden Tag

einige Minuten geschwinder laufen sollte, als bisher. Wird sie dieses Gesez, so gut sie es auch einsehen mag, befolgen können? Nimmermehr! denn es hängt ja nicht von ihrer freien Entschliesung ab, wie sie laufen will; sondern nur von dem innern Mechanismus, der sie nothwendig in ihren Bewegungen bestimmt. Ein solches Gesez wäre ohne Nuzen, sie mag ihm gemäs laufen oder nicht: denn sie wäre doch nie anders gelaufen, als sie konnte. — Wenn wir auch das Räderwerk der Uhr darnach stellen, daß sie einige Minuten früher laufen kann: so gehet sie nun zwar dem Gesez gemäs, aber nicht aus Entschliesung, sondern wieder nur gezwungen.

Der Mensch ohne freien Willen wäre eine solche Maschine, und würde durch Geseze der reinen Vernunft um nichts besser oder schlechter, als er vermöge der vorherbestimmenden Ursachen seyn könnte. Er möchte lügen, oder die Wahrheit reden, so wäre er im ersten Falle ausser aller Schuld, im zweiten Falle hätte seine Aufrichtigkeit keinen sittlichen Werth, weil er nicht anders handeln konnte. Was soll ihm das moralische Gesez? Etwa auch ein

Rad in der Maschine abgeben? — Dann wäre ein thierischer Instinkt, der ihn zu gesezmäßigen Handlungen antriebe, ein weit untrüglicheres Mittel, als dieses reine Vernunftgesez: Denn die erstern würden ihn jedesmal sicher bestimmen, so daß die Handlung unausbleiblich folgen müste, da das leztere so oft gar nicht befolgt wird.

Wie oft tritt der Fall ein, daß Menschen wissen, was sie thun sollen, und es doch nicht thun! wozu nuzte es, daß sie ihre Pflicht wußten, wenn sie Maschinen sind? Warum quält sie innere Unruhe über etwas, das unvermeidlich war? Würde es nicht besser seyn, alle sittliche Geseze ganz aus der Acht zu lassen, wenn doch alles seinen vorherbestimmten Weg gehen müßte?

Soph. Sie häufen die Widersprüche. Und in der That sehe ich kein Ende von den grösten Ungereimtheiten, die sich in unserer Natur finden müßten, wenn wir als Maschinen reinen Sittengesezen unterworfen wären.

Freiheit und unbedingtes moralisches Gesez sind nothwendig mit einander verbunden. Wir fragten vorhin: Wie der Wille beschaffen seyn

müßte, welcher reinen Sittengesezen unterworfen ist? und erhielten die Antwort, daß er nothwendig frei seyn müßte. — Diese Frage können wir auch umkehren: wenn wir voraussezen, daß unser Wille frei sei, wie muß alsdann das Gesez beschaffen seyn, welches allein tauglich ist, einen solchen Willen nothwendig zu bestimmen?

Men. Ich denke, die Antwort wird seyn, daß nur ein reines formales Gesez dazu tauglich sei. Denn 1) die Materie des Gesezes kann nur empirisch gegeben werden — 2) Wenn aber der Wille frei ist, so ist er von dem Empirischen unabhängig — 3) Da aber der Wille doch durch etwas bestimmt werden muß, so muß er einen Bestimmungsgrund im Geseze antreffen, welcher nicht mehr empirisch ist. — 4) Ausser der Materie findet sich in einem Geseze nichts weiter, als die Form. — 5) Also wird ein freier Wille sich selbst nach einem formalen Geseze a priori bestimmen.

Soph. Ich stimme in diesem allem mit Ihnen vollkommen überein, und ziehe daraus die Folge, daß wenn wir die Freiheit zuerst beweisen könnten, alsdann ohne Widerrede das Da-

seyn des moralischen Gesezes daraus folgen würde. Weil aber der Begrif von Freiheit in der spekulativen Vernunft nur widerspruchsfrei konnte gemacht werden, so ist dieser Weg nicht für uns zu betreten. Dieses ist aber auch gar nicht nöthig, weil das moralische Gesez als Factum ohne Beweiß für sich besteht.

Lassen Sie uns dieser genauen Verbindung der zwei Begriffe von Freiheit und moralischem Gesez noch etwas weiter nachdenken.

Im Grunde sind dieses identische Säze, a) der Mensch hat ein unbedingtes praktisches Vernunftvermögen, und b) sein Wille ist frei. Denn das Selbstbewußtseyn, daß unsere Vernunft unabhängig von allem Sinnlichen ist, ist nichts anders, als das Bewußtseyn der Freiheit. Wir können also keines ohne das andere denken; weder ein reines Moralgesez ohne Freiheit, noch einen freien Willen ohne ein, vom Sinnlichen unabhängiges, Gesez. — Aber wir können doch fragen: von welchem dieser beiden Begriffe wir zuerst Kenntniß erhalten, ob vom Gesez, oder von der Freiheit, nach dem Geseze zu handeln.

Freiheit ist es nicht, die wir zuerst kennen

lernen: sondern das Bewußtseyn des moralischen Gesezes muß uns den Begriff von Freiheit offenbaren (oder: es muß uns zum Bewußtseyn verhelfen, daß wir frei handeln können). Woher kommt diese Unterordnung der Begriffe? die Antwort ist nicht schwer. Denn erstlich ist es ausgemacht, daß wir nicht durch Erfahrung auf den Begrif von Freiheit kommen können, weil wir in der Erfahrung immer nur Naturnothwendigkeit antreffen. Zweitens kann uns auch keine Spekulation auf den wahren Begrif von Freiheit leiten. Denn wir haben durch spekulative Beweise so viel eingesehen, daß ein Vermögen, welches von sinnlichen Bedingungen unabhängig ist, zwar dem Naturmechanismus nicht widerspricht: aber wir konnten nicht einmal die Möglichkeit, vielweniger die Wirklichkeit dieses spekulativen Begrifs darthun.

Also ist es blos das moralische Gesez, welches uns diesen Begrif in seiner ganzen Vollständigkeit offenbaret. Wir erhalten zuerst und unmittelbar ein Bewußtseyn von dem moralischen Gesez, und weil wir dieses als einen Bestimmungsgrund unseres Willens anseh-

müssen, welcher ganz unabhängig von sinnlichen Bedingungen ist, so leitet uns dieses auf den Begrif von Freiheit; welcher also auf diesem Wege nicht spekulativ, sondern praktisch dargethan wird, und für die praktische Vernunft von eben der unbezweifelten Realität ist, als das Moralgesez selbst.

Dieses ist die wahre Unterordnung der Begriffe, wie wir auch schon daraus einsehen können, daß das praktische Interesse für diese Sache weit stärker, als das spekulative ist. Die Spekulation bedarf der Freiheit nicht, weil der Naturmechanismus zur Erklärung der Erscheinungen und ihres Zusammenhanges hinlänglich ist. Aber die praktische Vernunft, oder das Gesez dringt uns diesen Begrif auf, weil es ohne denselben gar keine Bedeutung haben würde. Ohne dieses reine Moralgesez wüßten wir nichts von einer solchen Freiheit, als wir unter der Voraussezung desselben annehmen müssen.

Men. Aber giebt nicht auch die spekulative Betrachtung der Natur schon Veranlassung zu diesem Begriffe? Macht sich die spekulative Vernunft nicht eine Idee von einer vollständig

bestimmten Kraft, welche eine Reihe zuerst anfangen kann?

Soph. Allerdings. Der Widerstreit der spekulativen Vernunft, welchen wir oben weiter untersuchten, hat freilich nicht im Praktischen seine erste Ursache. Aber die Spekulation giebt uns auch weiter nichts, als die blose Idee einer solchen freien Kraft, ohne uns einmal die blose Möglichkeit derselben, als Objektes, einsehen zu lassen. Aber durch das Sittengesez wird uns die Freiheit als etwas Wirkliches aufgedrungen. Jenes Factum fände gar nicht statt, wenn unser Wille nicht vom Empirischen unabhängig seyn könnte.

Daß wir auch in der Erfahrung diese Ordnung der Begriffe antreffen, lehret Kant in einigen Beispielen. So bald wir uns des moralischen Gesezes bewußt werden, daß wir z. E. nicht stehlen, nicht lügen sollen, so wissen wir hieraus, daß wir dieses auch thun können, oder daß unser Wille freie Selbstthätigkeit besizet. Wenn einem Menschen die Wahl gegeben würde, ob er ein falsches Zeugniß, wofür ihm grose Vortheile versprochen würden, ablegen wollte, oder ob er sein Leben verliehren

wollte: wird er es wohl für möglich halten, die Liebe zum Leben zu überwinden, und als rechtschaffener Mann zu handeln?

Men. Allerdings.

Soph. Warum glaubt er, daß er zu diesem Grade von Tugend fähig sei?

Men. Weil er zuerst erkannte, daß er so handeln sollte.

Soph. Daher wird er aus dem moralischen Geseze die Freiheit als ein wirkliches Vermögen seiner Seele erkennen, welches ohne die Kenntniß jenes Gesezes ihm ganz unbekannt geblieben wäre.

Der Erkenntnißgrund der Freiheit bleibt also immer das moralische Gesez. Aber woher kommt das Bewußtseyn des moralischen Gesezes? Die Antwort auf diese Frage haben wir in unserm ersten Gespräche schon aufgesucht. Sie war folgende: Alle theoretische und praktische Säze, welche allgemein und nothwendig sind, können nicht aus der Erfahrung entstehen, sondern müssen a priori in der Seele liegen. Wir kommen also zum Bewußtseyn eines reinen Verstandes, wenn wir allgemeine theoretische Grundsäze in uns finden.

Eben so erhalten wir das Bewußtseyn eines reinen Willens, wenn wir praktische allgemeine Geseze, die von keinen empirischen Bedingungen abhängen, in uns finden.

So wie nun das moralische Gesez der Erkenntnißgrund der Freiheit ist; eben so ist umgekehrt die Freiheit, (Autonomie des Willens) das alleinige Princip aller moralischen Geseze und Pflichten, wie wir schon gesehen haben. Daher sagt Kant: Das moralische Gesez ist ratio cognoſcendi der Freiheit, und Freiheit ist ratio eſſendi des moralischen Gesezes, oder ohne jene würde dieses gar nicht statt finden. Ohne Freiheit wären alle Bestimmungsgründe des Willens blos materiale (Verlangen nach Glückseligkeit): aber als freie Wesen können wir uns von diesen Maximen der Selbstliebe unabhängig erhalten. Lassen wir uns dennoch von ihnen leiten, ohne aufs moralische Gesez zu sehen, so handeln wir nicht frei. So bald wir aber eine Maxime der Selbstliebe mit dem sittlichen Geseze in Übereinstimmung bringen wollen; so müssen wir die Freiheit als Bedin-

gung dabei annehmen, d. i. wir müssen wissen, daß wir frei sind, sonst kann das Gesez nicht für sich, (unabhängig von den Maximen der Selbstliebe) den Willen bestimmen.

Auch hievon einige Beispiele. Ein Mensch, der nach der Maxime handelt, sein Vermögen auf jede ihm mögliche Art zu vergrösern, wird bei genauer Ueberlegung finden, daß sie deswegen nicht mit dem moralischen Geseze übereinstimmt, weil er sich bei seinen Handlungen nicht als frei, sondern von sinnlichen Neigungen neceßitirt betrachten muß. — Ein anderer, der nach der Maxime handelt, daß er seine Nebenmenschen glücklich machen müsse, um Ehre und andere Vortheile dadurch zu erlangen, kann diese Maxime von dem Einflusse der Neigungen reinigen, und sie zu einem allgemeinen formalen Geseze erheben: aber nur allein unter der Bedingung, daß sein Wille frei ist. Nun handelt er auch nach der Maxime, das Glück des Nebenmenschen zu befördern: aber sie ist nicht mehr eine sinnliche Neigung, sondern ein reines Gesez, indem er sich nun von selbst, ohne Absichten auf Vortheile, dazu bestimmt.

Men. So ist denn die Freiheit in praktischer Rücksicht erwiesen! Sie haben mich von der Wirklichkeit derselben so völlig überzeugt, daß ich wohl nie mehr in den Fall kommen werde, daran zu zweifeln. Ich müßte meine moralische Natur verleugnen, müßte das ewig wahre und gewisse moralische Gesez verwerfen. — Ohne diesen ersten Schritt könnte ich den zweiten nicht wagen. — Es ist aber vergeblich, dieses Gesez leugnen zu wollen, und also eben so vergeblich, etwas mit Grunde gegen das Vermögen einzuwenden, daß wir uns nach diesem Geseze frei bestimmen können.

Soph. Die Absicht der praktischen Vernunftkritik ist was die Freiheit anbelangt, erreicht, wenn wir dadurch bewogen werden, dieselbe in praktischer Rücksicht fest und gewiß anzunehmen. Wir glauben sie, weil mit diesem Glauben die praktische Vernunft selbst wegfallen müßte. Vergeblich bemühe sich nun, wer da will, uns in diesem Glauben durch spekulative Gründe irre zu machen. Wir wissen zum voraus, daß keine Spekulation dazu im Stande ist. Wir haben ihre Gegengründe untersucht, und falsch befunden.

wen. So bald künftighin jemand auf dieser Seite meine Ueberzeugung angreifen will, so kann ich ihn mit eben der Zuversicht abweisen, mit welcher der Mathematiker einen Mann abweiset, welcher aus metaphysischen Gründen etwas gegen die unendliche Theilbarkeit des Raumes einwenden wollte. So wie reine Mathematik ihre Gewißheit in sich selbst findet, und von keiner andern Wissenschaft Zweifel zu befürchten hat: eben so ist die praktische Vernunft für sich selbst im Stande, aus ihren eigenen Principien die Wirklichkeit der Freiheit darzuthun, und ist ganz unabhängig von alle dem, was spekulative Philosophie dafür und dawider sagen mag.

Welch ein himmelweiter Unterschied ist zwischen Metaphysik der Natur und der Sitten! Mag die erstere immerhin alles nach Gesezen der Natur erklären: sie kann nicht anders, als so verfahren. Aber das giebt ihr kein Recht, eine ganz andere Wissenschaft, die nicht mehr spekulativ, sondern praktisch ist, ihren Gesezen zu unterwerfen. Der Mensch gehört nur in so fern vor ihren Richterstuhl, als er mit zu den Erscheinungen der sinnlichen Welt gehört,

weil alle Veränderungen dieses sinnlichen Zustandes der Naturnothwendigkeit unterworfen seyn müssen. Aber ist denn alles in uns sinnliche Erscheinung? Gehören wir denn nicht auch zu einer intelligibelen Welt? Ist unsere praktische Vernunft, das reine unveränderliche Moralgesez, nicht ein unwidersprechlicher Beweiß, daß hier alle Erscheinung in unserm Selbst aufhöret, und wir als vernünftige und moralische Wesen in eine andere Ordnung der Dinge gehören, die sich nichts mehr um die Geseze der Natur bekümmert? — Doch es hat keine Noth, daß sich die spekulative Vernunft so etwas anmasen sollte, wenn sie einmal die Gränzen ihres Gebietes recht kennet! Sie selbst muß ja gestehen, daß zwischen der Naturnothwendigkeit in den Erscheinungen, und der intelligibelen Selbstbestimmung kein Widerspruch statt findet.

Soph. Dieses muß sie freilich eingestehen. Nun möchte sie aber auch gern die Art des Zusammenhanges begreifen. Aber dieses ist nicht möglich; und wozu wäre es nöthig? Die Gewißheit von dem Daseyn der Freiheit würde dadurch nicht gröser, als sie schon nach praktischen Gründen wirklich ist.

Doch auch auf diese lezte vergebliche Anstrengung des spekulativen Zweiflers hat Kant befridigend geantwortet. Er kleidet diesen Zweifel in folgende Frage ein (S. 171): „Wenn ich von einem Menschen, der einen „Diebstahl verübt, sage: diese That sei nach „dem Naturgeseze der Caufalität aus den Be„stimmungsgründen der vorhergehenden Zeit „ein nothwendiger Erfolg, so war es unmög„lich, daß sie hat unterbleiben können: wie „kann denn die Beurtheilung nach dem mo„ralischen Geseze hierinn eine Aenderung „machen, und voraussezen, daß sie doch ha„be unterlassen werden können, weil das Ge„sez sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, „d. i. wie kann derjenige, in demselben Zeit„punkte in Absicht auf dieselbe Handlung „ganz frei heisen, in welchem und in dersel„ben Absicht er doch unter einer unvermeid„lichen Naturnothwendigkeit stehet?„

Die Art und Weise, wie diese beide Arten von Causalität der Natur und der Freiheit bei einer Handlung und in dem nemlichen Zeitpunkte vereinigt gedacht werden können, ist freilich unbegreiflich. Aber der Widerspruch,

den manche darinn zu finden glauben, trift nur das Sistem, wo man die sinnlichen Dinge dieser Welt für Dinge an sich selbst gelten läßt. So lange diese Voraussezung gilt, ist keine Vereinigung der Causalität der Natur und der Freiheit in einem Subjekte möglich.

Allein nach unserm System hängt alles sehr gut zusammen. Als Wesen in der Sinnenwelt sind wir in der Zeit, und jede unserer Handlungen geschieht in der Zeit: die Bestimmungsgründe derselbigen liegen in der vorhergehenden Zeit, und alles hängt in der Kette der Naturursachen zusammen. Als Wesen einer moralischen (intelligibelen) Welt stehen wir unter keinen Zeitbedingungen, nichts in unserm Willen ist vorhergehend oder folgend, die praktischen Geseze liegen immer als dieselben uns vor Augen, und der ganze intelligibele Karakter ist ausser der Reihe sinnlicher Dinge. Daher bestimmt derselbe den Willen zu Handlungen, die uns erscheinen, aber er selbst wird durch keine Erscheinungen bestimmt, sondern ist davon ganz unabhängig und unveränderlich.

Aber es ist doch unbegreiflich, wird dieser

und jener sagen, wie ein intelligibeler Karakter erscheinende Handlungen hervorbringe, ohne selbst Erscheinung zu seyn? — Dagegen habe ich nichts einzuwenden. Ich kann diesen Zusammenhang nicht erklären. Aber kann ich denn erklären, wie überhaupt Dinge an sich selbst, die gar nicht ausgedehnt sind, dennoch mir als ausgedehnte Wesen im Raume erscheinen? Da ich dieses auch nicht im Stande bin zu begreifen, und es dennoch annehmen muß, wenn ich nicht in lauter Widersprüche verfallen will, so wird mich jene Schwierigkeit eben so wenig anfichten.

Men. Ich glaube nicht, daß nach so deutlichen Darstellungen, als die Vernunftkritik über diesen Punkt liefert, noch viele Menschen hartnäckig bei dem deterministischen Systeme beharren werden. Und auch diese wenige legen vielleicht noch mit der Zeit und bei längerm Nachdenken diese Meinung ab.

Soph. Vielleicht! — Wenigstens kenne ich keine Lehre, die gegen alle Zweifel der Spekulation sicherer stehet, als die Lehre von der Freiheit: keine, die mit unsern täglichen Urtheilen über uns selbst und über andere Men-

schen besser zusammenstimmte. Ja, mein Freund, der Richter im Herzen, welcher nicht bestochen werden kann, wenn er ein Urtheil über unsere begangene Handlungen fällen soll — das Gewissen, behandelt uns als freie Menschen, nicht als Sklaven der Naturnothwendigkeit. Wir können das Gewissen wohl auf einige Zeit betäuben, aber nicht gänzlich zum schweigen bringen; über kürzere oder längere Zeit erwacht es wieder, und legt uns, wenn wir gegen das Sittengesez gehandelt haben, alle Schuld bei. Vergeblich bemühen wir uns, noch so viele Gründe unserer Handlungen in veranlassenden Ursachen aufzusuchen, um dieselbe als unwillkührliche Handlungen vorzustellen: wir tadeln uns dennoch eben so, als wenn alle diese Ursachen nicht vorhanden gewesen wären, weil wir uns als freie Wesen betrachten.

Men. Ich erinnere mich hier eines Vorfalls, den ich vor einiger Zeit gehabt habe, und der statt vieler andern zum Beispiele dienen kann, daß das Gewissen sich von solchen Beruhigungsgründen, wodurch wir uns ein Vergehen als unvermeidliche Nothwendigkeit

vorspiegeln wollen, nicht übertäuben läßt. Ich besuchte einen meiner Freunde, und fand ihn wider seine Gewohnheit verdrüßlich und niedergeschlagen. Ich drang in ihn, mir die Ursache davon zu sagen. „Ich habe, sagte er, „einen Fehler begangen, den ich mir nicht verzeihen kann: dieses beunruhiget mich.„ — Erzählen Sie mir dir Geschichte, antwortete ich: ich will wenigstens versuchen, ob ich Sie beruhigen kann. Vielleicht sind Sie zu strenge gegen sich, und haben Ihre Ueberlegung noch nicht genug gesammelt, um selbst die Schuldlosigkeit Ihres Verfahrens einsehen zu können — „O nein! erwiederte er, ich habe „mir schon alle Mühe gegeben, Entschuldigungsgründe aufzusuchen. So viele ich deren „auch fand, so kann ich dennoch mein Betragen vor meinem Gewissen nicht rechtfertigen. Sie wissen, daß ich das Spielen, „wenn es mit beträchtlichen Kosten verknüpft „ist, und viele Zeit dadurch verlohren gehet, „immer gehaßt habe: wenn es aber nur zuweilen, als eine Erholung nach ernsthaften „Geschäften, angestellt wird, und zu keinen „einigermasen beträchtlichen Ausgaben ver-

„ leitet, als eine unschuldige Sache angesehen
„ habe. Ich kam gestern in eine Gesellschaft
„ von Bekannten: man schlug ein Spiel vor.
„ Nach meiner Gewohnheit lehnte ich es ab,
„ und suchte eine andere Unterhaltung. Da
„ aber noch ein Plaz am Spieltisch unbesezt
„ war, und diesen niemand sonst ausfüllen
„ konnte, als ich, (wie man wußte) so rief
„ mich P. einer meiner Freunde bei Seite,
„ redete mir zu, sagte, ich sollte nicht eigensin-
„ nig seyn, und das Vergnügen der Gesell-
„ schaft nicht stöhren, u. s. w. Ich bin nicht
„ eigensinnig, antwortete ich: und so verlohr
„ ich ihm zu Gefallen eine ziemlich ansehnli-
„ che Summe. Dieser P. ist ein rechtschaf-
„ fener Mann, dem ich viele Verbindlichkeit
„ habe, aber in Kleinigkeiten läßt er sich öfters
„ zu sehr von einer vorübergehenden Laune re-
„ gieren. Ich sah also keine Ursache, warum
„ ich ihm diese Gefälligkeit, worauf er heute
„ vorzüglich hartnäckig bestand, abschlagen
„ sollte. Ich wußte auch nicht, daß das Spiel
„ so hoch laufen könnte. Ob ich gleich, wie
„ Sie wissen, nicht eigennüzig bin, und einen
„ solchen Verlust auch nicht sehr empfinde: so

„ sagt mir doch mein Gewissen, daß ich un-
„ recht gehandelt habe. Ich hätte das Geld
„ weit nüzlicher anwenden können. „

Soph. Ihr Freund hat hinlängliche Ursache, daß er sich Vorwürfe über sein Betragen macht. Ein Beweiß, daß die Gefälligkeit gegen seinen Freund, die Furcht vor dem Vorwurfe des Eigensinns u. s. w. nicht die einzigen Bestimmungsgründe zu seiner Handlung waren, sondern daß er sich frei dazu entschloß. Im ersten Falle würde er nicht die Unzufriedenheit über sich selbst empfunden haben, die im zweiten Falle eine unvermeidliche Folge war. — Ich kann nicht umhin, hier noch eine vortreffliche Stelle aus dem Buche, worinn wir schon so vieles Vortreffliche gefunden haben, anzuführen. „Man kann einräumen, (sagt Kant
„ S. 177) daß, wenn es für uns möglich
„ wäre, in eines Menschen Denkungsart, so
„ wie sie sich durch innere sowohl als äussere
„ Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu ha-
„ ben, daß jede auch die mindeste Triebfeder da-
„ zu uns bekannt würde, ingleichem alle auf
„ diese wirkende Veranlassungen, man eines
„ Menschen Verhalten auf die Zukunft mit

„ Gewißheit, so wie eine Mond- oder Son-
„ nenfinsterniß, ausrechnen könnte, und den-
„ noch dabei behaupten, daß der Mensch frei
„ sei. Wenn wir nemlich noch eines andern
„ Blicks (der uns aber gar nicht verliehen ist,
„ sondern an dessen Statt wir nur den Ver-
„ nunftbegrif haben) nemlich eine intellektuel-
„ le Anschauung desselben Subjekts fähig wä-
„ ren, so würden wir doch inne werden, daß
„ diese ganze Kette von Erscheinungen in An-
„ sehung dessen, was nur immer das morali-
„ sche Gesez angehen kann, von der Sponta-
„ neität des Subjekts, als Dinges an sich
„ selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich
„ gar keine physische Erklärung geben läßt.„

So wie nun das Urtheil über uns selbst zeigt, daß wir einen freien Willen besizen, eben so zeigt dieses auch die Beurtheilung anderer Menschen. Wir sprechen den Bösewicht nicht von eigener Schuld frei, obgleich seine Erziehung von früher Jugend an ganz darauf angelegt zu seyn schien, ihn zu einem gottlosen Menschen zu bilden: obgleich die Gesellschaften, worinn er lebte, die Reizungen zum Laster und viele andere Umstände, genug Grund

enthalten, um zu erklären, wie ein solcher Mann aus ihm geworden ist. — Doch ich überlasse diesen Punkt Ihrem eigenen weitern Nachdenken, wozu sie an mehrern Orten der Kantischen Schriften (z. E. in der Kritik der spekulativen Vernunft, S. 582 u. f. in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 78) vortreffliche Winke finden werden.

Wir könnten nun diese Untersuchung beschließen. Aber wir müssen noch einen Einwurf untersuchen, welcher zwar nicht gegen unsere bisher bewiesene praktische Freiheit (Unabhängigkeit von allen empirischen Bestimmungsgründen) gerichtet ist: der aber eben diese praktische Freiheit in anderer Rücksicht doch wieder einem Naturmechanismus zu unterwerfen sucht. „Wäre es nicht möglich, fragt man, „daß der Mensch, welcher von allen empiri„rischen Bedingungen frei, sich selbst bestimmt, „dennoch als ein intelligibeles Wesen wider „andern intelligibelen Ursachen unterworfen „wäre, und so dennoch zu seinen Handlungen „von einem andern höhern Wesen determi„nirt würde?„

Daß dieses vielleicht so seyn könne, wollen

wir

wir nicht leugnen. Was in der intelligibelen Welt vorgehet, wissen wir nicht, da unser ganzer Erfahrungskreiß auf die sinnliche Welt eingeschränkt ist. Es kann uns auch sehr gleichgültig seyn, weil unsere praktische Freiheit dabei ganz unerschüttert bleibt.

Wie oft soll es noch gesagt werden, daß sich unsere spekulative Vernunft nicht anmasen müsse, einen Flug über das Feld der Erfahrung hinaus zu wagen, und über die Natur der intelligibelen Dinge, das Verhältniß, worinn sie untereinander, und das Verhältniß, worinn sie gegen sinnliche Dinge stehen, entscheidende Urtheile auszusprechen! Dennoch giebt es Philosophen, welche nicht blos die Möglichkeit, sondern so gar die Wirklichkeit eines solchen intelligibelen Naturfatalismus darthun wollen. Eine vergebliche Arbeit! — Sie bedienen sich folgender Schlüsse:

„Gott ist der Urheber von der ganzen sinn-
„lichen und intelligibelen Welt. Er
„muß also auch der Urheber von den
„Wirkungen seyn, die der Mensch durch
„seine Handlungen in der sinnlichen Welt
„hervorbringt. Also hat jede unserer

„ Handlungen (ob sie gleich nicht von „ empirischen Bestimmungsgründen ab- „ hängt, und in so fern frei ist) dennoch „ ihren lezten Bestimmungsgrund in et- „ was, das gänzlich ausser unserer Ge- „ walt ist, nemlich in der Causalität des „ höchsten Wesens. „

Der erste Saz, daß der Einflus des höch- sten Wesens sich über die ganze sinnliche und intelligibele Welt erstreckt, und durch diesen erst eine Verbindung beider Welten möglich ist, ist keinem Zweifel unterworfen (wir werden im folgenden Gespräch desselben noch weiter gedenken). Aber wie dieser Einfluß beschaf- fen sei, auf welche Art er sich zeige, ob dadurch selbst vernünftige Wesen zu Maschinen in ei- ner höhern leitenden Hand gemacht werden, — dieses entscheiden zu wollen, ist ein ganz un- mögliches Unternehmen. — „ Was heißt die- „ ses, Gott hat alles vorherbestimmt? Wel- „ ches Verhältniß hat er selbst, oder seine Er- „ kenntniß zu der Welt überhaupt, oder zu den „ Intelligenzen insbesondere? Wer darf hier „ noch fragen? und noch weniger — wer ant- „ worten? Von allem, was hier geantwortet

„ oder erörtert werden könnte, wäre wohl die-
„ ses das gewisseste, daß das Verhältniß Got-
„ tes zu der Welt sowohl als zu den Intelli-
„ genzen gar nicht dasjenige sei, was es uns
„ nach unserer sinnlichen Erkenntnißform
„ scheint. „ *)

Doch gesezt (aber nimmermehr zugegeben) daß man beweisen könnte, unsere intelligibele Natur wäre auch intelligibelen Bestimmungsgründen, die in dem höchsten Wesen ihren Grund hätten, unterworfen: so litte dabei die Sittlichkeit dennoch gar nichts. Denn Sittlichkeit hängt von der Vernunft ab, und nach derselben kann ich über alle sinnliche Antriebe erhaben, obgleich durch sie afficirt, tugendhaft seyn,

---

*) Diese Worte sind aus einem Aufsaze im deutschen Musäum (September 1788) entlehnt, welcher den Titel führet: Versuch über die Kantische Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten. Es ist dieses der vierte Versuch, welcher die Lehre von der Freiheit auf eine sehr lichtvolle uud scharfsinnige Art darstellet. Auch in den drei vorhergehenden Versuchen sind manche tiefgedachte Bemerkungen über das Kantische Moralsistem enthalten.

weil ich soll. Die praktische Vernunft spekulirt nicht, sondern überzeugt sich aus ihren eigenen unwiderleglichen Principien, daß ich es bin, der wählet, will, sich mit innerer Selbstherrschaft entschlieset, sich das Sittlichgute und Böse zurechnet. Das bleibet ewig wahr, wenn auch mein Ich von einem höchsten Wesen bestimmt, wenn auch in der Spekulation alle meine Handlungen einer gewissen Nothwendigkeit unterworfen erscheinen sollten.

Wir haben also gar nicht nöthig, uns auf eine Widerlegung des intelligibelen Naturfatalismus einzulassen, da er erstlich nicht einmal einige Wahrscheinlichkeit hat, geschweige durch ordentliche Beweise dargethan werden könnte, (weil hier das blose Behaupten eben so viel gilt, als das Verneinen des Gegners) und zweitens, wenn er auch bewiesen würde, die Sittlichkeit und praktische Freiheit unbeeinträchtigt bliebe.

Herr Kant hat dennoch eine Widerlegung versucht, welche aber nicht befriedigend für mich ist. Er sagt: daß wir Gott als den Schöpfer der Dinge an sich selbst, und nicht der Erscheinungen betrachten müssen, — daß

er daher auch nicht die erste Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt (welches Erscheinungen sind) seyn könne, — daß daher die Bestimmung des menschlichen Willens zu Handlungen in der Sinnenwelt nur von dem Menschen selbst abhänge, und nicht auf ein höheres Wesen dürfe bezogen werden.

Meine Bemerkungen hiebei sind folgende:

a) Es ist freilich ungereimt zu sagen, daß Gott der Schöpfer von Erscheinungen sei. Aber er hat uns doch das Vermögen geben, Erscheinungen, Wirkungen in der Sinnenwelt hervor zu bringen.

b) Nothwendig stehet also die ganze Sinnenwelt unter seiner Leitung und Regierung (welches Kant so vortrefflich bei der Lehre vom höchsten Gute gezeigt hat, wie wir in der Folge sehen werden).

c) Es wäre also immer möglich, daß Gott, ohnerachtet er keine Erscheinungen schaft, doch die erste Ursache seyn könnte, welche unsern Willen jedesmal bestimmt, wenn er sich in der Erscheinungswelt wirksam beweiset.

d) Aber diese Möglichkeit läßt sich nicht be-

weisen, und die Beantwortung dieser Frage liegt also ausser der Sphäre aller menschlichen Untersuchungen.

e) Es wäre also vielleicht zu viel gesagt, daß so eine intelligibele Naturnothwendigkeit unmöglich sei: denn dieses kann man, wie ich glaube, eben so wenig beweisen, als daß sie wirlich sei. Aber wir können mit gutem Grunde die ganze Frage abweisen, und uns bei unserer praktischen (aber immer transcendentalen) Freiheit beruhigen.

Nach unserer bisherigen Untersuchung über Freiheit und Naturnothwendigkeit unterscheide ich hauptsächlich folgende vier Sisteme in dieser Lehre, wovon jedes seine Vertheidiger gefunden hat.

I) Die ersten behaupten: unser Wille werde nicht nur von innern Vorstellungen der Vernunft, sondern auch von manchen Antrieben der gröbern Sinnlichkeit nothwendig bestimmt. Dies sind die strengen Fatalisten.

II) Die zweiten sagen: er kann sich zwar von dem Einflusse der gröbern Neigungen und der Leidenschaften frei machen, und den Vernunftvorstellungen gehorchen: aber durch dieselbe ist sein Wille doch immer bestimmt, und also blos dem Gesez der Naturnothwendigkeit unterworfen, nicht absolut frei (oder von allem Empirischen unabhängig). Dieses behaupten die **gelindern Deterministen**. Sie vertheidigen also nur eine comparative Freiheit.

III) Die dritten: es ist überall, in der ganzen sinnlichen Natur (die unter Zeitbedingungen stehet) kein Grund vorhanden, der unsern Willen nothwendig bestimmte: sondern er hat die Kraft (das Vermögen), völlig selbstthätig sich zur Befolgung des reinen moralischen Gesezes zu bestimmen. Dieses ist **transscendentale Freiheit** (absolute Spontaneität), welche entweder in spekulativer oder in praktischer Rücksicht betrachtet werden kann, nachdem man sie aus spekulativen oder praktischen Principien herzuleiten sucht. Ihre Vertheidiger heisen **Indeterministen**.

IV) Die vierten: auch so gar in der intelligibelen Welt ist kein höherer Grund, dem der Mensch als intelligibeles Wesen unworfen wäre. Diese kann man die transscendente Freiheit nennen, (eine Idee, welche die durch Erfahrung gegebene Natur gänzlich übersteigt.

Das erste Sistem ist durchaus falsch. Denn die Frage betrift vernünftige Wesen, bei welchen ein solcher vollkommener Naturzwang, der bei unvernünftigen Thieren statt findet, aller Erfahrung und Philosophie widerspricht.

Das zweite Sistem ist in gewisser Rücksicht wahr, in anderer Rücksicht falsch. Es ist wahr, daß der Mensch als sinnliches Wesen den Gesezen der Natur unterworfen ist, und wir müssen bei der Erklärung seines empirischen Karakters uns blos an diese Naturkette halten. Weil aber der Mensch auch ein intelligibeles Wesen ist, so ist es falsch, daß er als solches auch Gesezen der empirischen Natur unterworfen seyn sollte.

Das dritte ist völlig wahr. Man hat zwei Wege versucht, um dasselbige zu beweisen, a) den spekulativen, welcher aber diese

Idee von transscendentaler Freiheit nur widerspruchsfrei macht; b) den praktischen, welcher ihre objektive Realität ausser allen Zweifel sezt, weil das moralische Gesez selbst wegfallen müßte, wenn wir nicht frei wären.

Das vierte ist für uns weder wahr noch falsch, sondern ganz unentschieden. Ob es eine transscendente Freiheit gebe oder nicht, ist weder durch spekulative noch durch praktische Gründe auszumachen, und auch gänzlich gleichgültig. Die transcendentale Freiheit des dritten Sistems bleibt unerschüttert stehen, der Mensch mag in transscendentem Sinne frei seyn oder nicht.

Man kann alle diese verschiedene Philosophen in zwei Hauptklassen theilen: zu der einen gehören die strengen Fatalisten des ersten Sistems, zu der andern die Philosophen der drei übrigen Sisteme. Diese beide Hauptpartheien sind einander völlig entgegen. Die Behauptung der Fatalisten, daß der menschliche Wille sowohl von innern als äussern Bewegungsgründen nothwendig bestimmt werde, wird von allen Vertheidigern der drei übrigen Sisteme einmüthig verworfen.

Aber diese leztere theilen sich wieder in sehr verschiedene Klassen. Die gelindern Deterministen glauben, daß sie schon genug zugegeben hätten, wenn sie nur den Willen von Vernunftvorstellungen abhängig machten, und auf diese Art den Mechanismus der menschlichen Handlungen auf eine etwas feinere Art vorstellten, als die Fatalisten. So wie diese Moralisten auf der einen Seite von dem eigentlichen Ziele der Untersuchung noch ziemlich weit entfernt bleiben, weil sie es vergeblich in der empirischen Welt aufsuchen: eben so entfernen sich die Vertheidiger des vierten Systems auf der andern Seite zu weit in dem Felde des Uebersinnlichen. — Nur die goldene Mittelstrase führet zum rechten Ziele, und diese betretten die Vertheidiger des dritten Sistems. Sie hüten sich sorgfältig, auf der einen Seite etwas Empirisches in ihre Untersuchungen mit einzumischen, auf der andern Seite, das Verhältniß des Uebersinnlichen zum Sinnlichen bestimmen zu wollen. Sie wissen, daß die Vernunft von der ganzen Erfahrungswelt unabhängig ist, aber sie kennen auch die Grenzen, wie weit der spekulative

und praktische Gebrauch derselben gehet. — So sichert die wohlthätige Kritik jeden Schritt, welchen die Vernunft auf dieser schmalen Mittelstrase thut.

Zum Beschluß wollen wir noch bemerken, welche Verdienste eine kritische Untersuchung über unsere Vernunft hat. Der Nuzen derselben ist nicht nur negativ, indem sie uns die einschränkende Vorsicht giebt, daß wir uns mit spekulativer Vernunft nie über die Grenzen der Erfahrung hinaus wagen sollen: sondern auch positiv, denn wir machen uns dadurch mehr Plaz zum praktischen Vernunftgebrauch.

Mit Recht kann man einem grosen Theil der Philosophen den Vorwurf machen, daß sie zum Nachtheil der praktischen Vernunft die spekulative über die Grenzen der Sinnlichkeit zu erweitern gesucht, und bei der Begründung der Hauptwahrheiten zu wenig auf die erstere Rücksicht genommen haben. Man verfehlte den rechten Gesichtspunkt, woraus wir alles menschliche Wissen und Glauben ansehen müssen, und wollte da völlig erkennen, wo wir durch praktische Gründe geleitet nur zu einem festen Glauben gelangen können.

Die Kritik der Vernunft schränket das Wissen ein, indem sie die Grenzen desselben aufsucht, zugleich aber erweitert sie auch den praktischen Vernunftgebrauch. Durch das erstere bewirkt sie nur einen negativen Nuzen, aber durch das andere gewiß einen positiven. Denn nun ist keine über die Erfahrungsgrenze fliegende Spekulation mehr im Stande, Widersprüche gegen Wahrheiten zu erheben, die noch überdas durch die praktische Vernunft volle Bestättigung erhalten.

So wie die Polizei (welches Beispiel Kant in der Vorrede zur Kritik der spekulativen Vernunft, 2te Auflage gebraucht), welche der Gewaltthätigkeiten böser Bürger einen Riegel vorschiebet, daß sie ihre Mitbürger in ihren Angelegenheiten nicht hindern, gewiß einen positiven Nuzen hat: eben so hat ihn die Kritik, welche den Anmasungen der Vernunft ein Ende machet, wodurch die heiligsten Wahrheiten nur mit einer Menge Scheinwidersprüche bekämpft würden. Nun wird der praktische Vernunftgebrauch, ganz ungestöhrt von solchen wichtigen Spekulationen, desto sicherer und gewisser das vorgesteckte Ziel erreichen.

Wie ganz anders sähe es um die Moralität aus, wenn die spekulative Vernunft beweisen könnte, daß sich Natur und Freiheit nicht ohne Widerspruch denken liesen! da müßte Freiheit, und mit ihr Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Plaz einräumen. Dieses geschähe ganz gewiß, wenn wir die Sinnenwelt als ein Ding an sich selbst ansehen müßten, und nicht wüßten, daß alles, was in ihr vorgehet, blos Erscheinungen betrift. Ich kann also die Freiheit zum Behuf des praktischen Vernunftgebrauchs nicht einmal annehmen, wenn ich nicht vorher der spekulativen Vernunft ihre Anmasungen überschwenglicher Einsichten benehme. Wir müssen also das Wissen einschränken, um zum Glauben Plaz zu bekommen.

Der Weg zu einer gründlichen Wissenschaft ist nun gebahnt, und von der wohlthätigen Kritik überall mit Merkzeichen versehen, wo wir uns hüten müssen, daß wir nicht auf Abwege gerathen. Einer der unsichersten Abwege, auf welche die Vernunft gerathen kann, und auf dem sie vergeblich Mühe und Zeit verschwendet, ohne an das gesuchte Ziel zu gelangen, ist derjenige Dogmatismus, wobei man

sich eine Kenntniß solcher Dinge anmaset, davon niemand in der Welt etwas verstehet, und so zum Nachtheil anderer gründlichen Wissenschaften seine Zeit mit spekulativen Untersuchungen über blose Hirngespinste verdirbt.

Wohl uns, daß wir nun durch die Kritik den unschäzbaren Vortheil erhalten, allen Einwürfen der Spekulation wider die heiligsten Wahrheiten der Religion dadurch ein Ende zu machen, daß wir den Gegnern deutlich zeigen können, wie wenig sie im Stande sind, gegen eine Sache aus Gründen der Spekulation zu streiten, worinn dieselbe völlig unwissend ist! —

Fünftes Gespräch.

Menon.

Wie ehrwürdig erscheint mir der Mensch, wenn ich ihn als ein Mitglied der moralischen Welt betrachte, in welcher er nach Gesezen seiner eigenen Vernunft handelt! Völlig frei von allen Naturursachen lebt er in einer Ordnung der Dinge, wo er von selbst Rei-

hen von Ursachen anfangen kann. Alle Neigungen zur Glückseligkeit sind nicht im Stande, ihn in seinen freien Entschliesungen, dem moralischen Geseze zu gehorchen, zu stöhren, wenn er ernstlich auf diesen Entschliesungen beharret. — Vernunftgesez und Freiheit des Willens sind die zwei mächtigen Pfeiler, auf welchen die moralische Einrichtung der Welt ruhet. Ohne sie würde diese herrliche Ordnung in ein todes Maschinenwerk verwandelt werden, in welchem kein Ding um sein selbst willen vorhanden wäre, sondern seinen Plaz nur um des Ganzen willen, wie das Rad in der Uhr, ausfüllen müste.

Soph. Gewiß ein trauriger Gedanke, der ganz mit der Würde unseres vernünftigen Geistes streitet. Wenn zwischen physischen und moralischen Kräften kein Unterschied mehr ist; wenn diese eben sowohl als jene einem nothwendigen Naturmechanismus unterworfen sind: so ist die Welt kein bewundernswürdiger Schauplaz von vielen tausend verschiedenen Kräften, die durch das unsichtbare Band der Vernunft zu einem harmonirenden Ganzen verbunden werden: sondern ein einfaches,

langweiliges Marionettenspiel, wo jedes Geschöpf gezwungen ist, seine Rolle zu spielen, ohne die Absicht zu wissen, die dereinst durch dieses Spiel erreicht werden soll.

Men. Wohl uns, daß wir auf immer vor diesen beunruhigenden Vorstellungen sicher sind! Wir kennen die grose Würde der Vernunft; wir wissen, daß sie uns zu einer Stufe in der intelligibelen Welt erhebt, auf welcher wir frei von allem Naturzwang sind.

Nicht für diese Sinnenwelt allein sind wir bestimmt: sondern unsere Vernunft weiß noch von einer ganz andern Welt, in der sie moralischen Gesezen, und nicht Gesezen der Natur unterworfen ist. Das Bewußtseyn unserer moralischen Natur öfnet uns aus dieser vergänglichen und veränderlichen Sinnenwelt eine Aussicht in eine unveränderliche Welt, zu der wir eben so gut gehören, als zu jener.

Dieses ist nun der wichtige Punkt, worüber uns unsere praktische Vernunft noch weitere Aufklärung geben muß. Nicht genug, daß sie uns lehret, was wir thun sollen, um in diesem Leben unsere Bestimmung zu erfüllen: sie muß uns auch sagen, was wir dereinst zu hoffen haben, wenn wir wirklich thun, was wir sollten.

Ich kenne mich, als ein freies, nach dem moralischen Geseze handelndes Wesen: aber giebt mir diese Kenntniß keine Aussicht auf ein künftiges Leben? Gewährt sie mir keine Hoffnung, dereinst glücklicher zu werden, als ich jezo bin? Giebt sie mir keine befriedigende Antwort über das Verhältniß, in welchem ich, das Geschöpf, mit meinem Schöpfer stehe?

Ich weiß, daß der einzige Bestimmungsgrund meines Willens das moralische Gesez seyn soll: aber ist hiemit meine ganze Untersuchung geendiget? Oder fragt nicht vielmehr meine Vernunft nach dem Gegenstand, auf welchen alle diese moralische Anlagen unserer Natur abzwecken?

Soph. Dieses ist die Frage, welche schon längst bei den alten Philosophen als eine Untersuchung über das höchste Gut berühmt gewesen ist. Der Bestimmungsgrund des Willens ist das moralische Gesez: aber der Gegenstand des Willens ist die Hervorbringung des höchsten Gutes. In der Kantischen Darstellung der Lehre von dem höchsten Gute werden Sie die Antwort auf Ihre Fragen finden, und durch praktische Gründe eben so sicher von

Unsterblichkeit und dem Daseyn Gottes überzeugt werden, als Sie es schon von der Freiheit des Willens sind.

Zuerst eine Erläuterung des Begrifs. Das höchste Gut kann entweder das oberste (supremum) oder auch das vollendete (consumatum) bedeuten. Die Tugend, oder die Angemessenheit unsers Willens zu den Gesezen der reinen Vernunft, ist die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, also das oberste Gut. Weil aber der Tugendhafte erkennet, daß er auch der Glückseligkeit würdig ist, so verlanget er mit Recht nach dem Besiz derselbigen; und so macht Glückseligkeit den zweiten Bestandtheil des höchsten Gutes aus.

Ein Mensch, der dem moralischen Geseze gemäs lebt, erkennet, daß er würdig ist, glücklich zu werden, und empfindet zugleich, daß er der Erfüllung dieses Wunsches sehr bedürftig ist. Würde ihm dieselbe nicht gewährt, so könnte er ohnmöglich sich im Besize des höchsten Gutes glauben. — Auf der andern Seite wird der Lasterhafte, wenn er auch noch so glücklich ist, eben so wenig das höchste Gut be-

sizen, weil es ihm an der obersten Bedingung fehlet, wodurch er allein der Glückseligkeit würdig werden könnte.

Men. Also bestehet das vollendete Gut in der Zusammenstimmung der Tugend und Glückseligkeit?

Soph. Ja. So fern die leztere genau in Proportion mit de. Sittlichkeit ausgetheilt ist, so mac..n beide zusammen das höchste Gut einer möglichen Welt aus. Tugend ist immer die erste Bedingung, wozu aber noch Glückseligkeit kommen muß, welche zwar für sich selbst nicht schlechterdings gut ist, aber in Verbindung mit der Tugend ein vollkommenes Ganze ausmacht, welches wir unter dem Namen des höchsten Gutes begreifen.

Sie werden nun leicht einsehen, daß das höchste Gut nicht ganz der Bestimmungsgrund unseres Willens seyn darf, sondern nur dann, wenn unser Wille durch moralische Geseze bestimmt ist, der Gegenstand desselbigen seyn soll.

Men. Ich verkenne diesen Unterschied nicht: welchen wir auch schon in unsern vorigen Gesprächen weitläuftiger überlegten.

Wäre das höchste Gut, und also auch das

Verlangen nach Glückseligkeit der Bestimmungsgrund unsers Willens, so würde anstatt der Autonomie blos Heteronomie eingeführt werden, (welches nach den obigen Beweisen nie eingeräumt werden darf). Wenn aber das reine Moralgesez allein unsern Willen zur Tugend bestimmt hat, so dürfen wir hierauf nach dem Maase unserer Sittlichkeit auch auf Glückseligkeit hoffen, und so das höchste Gut zum Gegenstande unserer Vernunft, aber nicht zum Bestimmungsgrund unserer Handlungen machen.

Soph. Nach dieser nicht unwichtigen Anmerkung wollen wir unsere Begriffe weiter bestimmen. Sittlichkeit und Glückseligkeit liegen beide in dem Begrif des höchsten Gutes. Ist diese Verbindung eine analytische (nach dem Gesez der Identität) oder synthetische (nach dem Gesez der Causalität?)

Men. Da Sittlichkeit und Glückseligkeit ganz ungleichartige Begriffe sind, wie einem jeden deutlich seyn muß, der eine sittlich gute Gesinnung und eine angenehme Empfindung gegen einander hält, so können sie nicht nach dem Gesez der Identität im Begrif des höchsten Guts miteinander verbunden seyn.

Soph. Völlig richtig. Und doch versuchten schon vor langer Zeit zwei berühmte philosophische Schulen, die Stoische und die Epikurische, zu beweisen, daß das Bestreben nach Tugend und Bewerbung nach Glückseligkeit zwei völlig identische Handlungen wären. Sie waren darinn nur nicht einig, daß jede von beiden eine andere Art der Verknüpfung dieser beiden Begriffe wählte. Epikur behauptete, daß die Maxime, nach Glückseligkeit zu streben, die Tugend schon enthalte; aber die Stoicker leiteten aus dem Bewußtseyn der Tugend die ganze Glückseligkeit her.

In so fern also, daß beide Schulen die Begriffe von Sittlichkeit und Glückseligkeit für identisch hielten, waren sie einig: aber da doch jede einen andern Grundbegrif wählte, so theilten sich ihre Sisteme wieder unendlich weit von einander. Epikur hielt die Glückseligkeit für das ganze höchste Gut, und das vernünftige Bestreben darnach galt ihm für Tugend. Der Stoicker aber hielt die Tugend für das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur für das Bewußtseyn des Besizes der erstern.

Da wir uns mit der Untersuchung dieser

grundlosen Behauptungen in vorigen schon genug beschäftiget haben, so können wir sie hier übergehen. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Verbindung dieser beiden Begriffe nicht analytisch sondern synthetisch angestellt werden muß, und es kommt nur auf die Frage an, wie das höchste Gut praktisch möglich sei?

Men. Ihre Frage gehet also dahin, ob es in unserer Gewalt allein stehe, das höchste Gut wirklich zu machen, oder nicht? ob wir darauf schon in diesem Leben hoffen können, oder nicht?

Soph. Dieses wird durch unsere Auflösung alles beantwortet werden. Freilich ist es für uns unendlich wichtig, zu wissen, auf welche Art wir das höchste Gut erlangen können. Unsere praktische Vernunft giebt uns das höchste Gut als ein Objekt, nach welchem wir streben sollen. Unser ganzer Vernunftgebrauch würde zwecklos seyn, wenn wir nicht diese Idee des höchsten Gutes als einen Gegenstand ansehen müßten, worauf alle unsere Bemühungen Beziehung haben sollen.

Men. Das höchste Gut ist also Ideal, das in unendlicher Entfernung von uns stehet, und

wir auch durch den längsten Progressus, den wir nur annehmen mögen, nie völlig erreichen können?

Soph. Nichts anders. Denn der erste Bestandtheil desselben, die völlige Angemessenheit unserer Gesinnungen und Handlungen zu dem moralischen Gesez, ist unsers ganzen Bestrebens werth, aber auch nach Millionen Jahren für uns nie völlig erreichbar. Der zweite Bestandtheil, die Glückseligkeit, welche mit unserer Sittlichkeit im Verhältniß stehet, kann ebenfalls unendlich wachsen, ehe sie den höchsten Grad erreicht. Daher ist sie ein Objekt der praktischen Vernunft, das als ein Ideal sehr weit von uns entfernt ist.

Bemerken Sie über dieses alles folgende Punkte:

1) Unsere Vernunft muß das höchste Gut nothwendig als den Gegenstand ansehen, zu dessen Besiz wir zu gelangen wünschen.

2) Aber alsdenn darf keiner von den beiden Bestandtheilen desselben fehlen. a) Sittlichkeit allein ohne Glückseligkeit ist nicht das höchste Gut, weil ein sittlichgutes Wesen, welches immer unglücklich seyn

sollte, nicht in dem Zustand ist, dessen es würdig ist. b) Glückseligkeit ohne Sittlichkeit ist nicht wünschenswerth, und ist also für sich nur ein untergeordnetes Gut, das seinen Werth erst von der Person bekommt, die desselben sich durch Moralität würdig gemacht hat.

3) Es ist also die Glückseligkeit nicht der Bestimmungsgrund unsers Willens, sondern das moralische Gesez allein. Wenn aber durch dasselbe unser Wille bestimmt worden, so erkennen wir, daß wir der Glückseligkeit würdig sind.

4) Indem nun unsere Vernunft sich diese Verbindung der Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Maase vorstellet, so sagen wir: sie macht sich eine Idee vom höchsten Gute, und stellet sich dasselbe als das Objekt des durchs moralische Gesez bestimmten Willens vor.

Unsere Vernunft hat überhaupt den natürlichen Hang, daß sie sowohl im spekulativen als im praktischen Gebrauch vom Bedingten immer höher zu dem Unbedingten steigt, und sich eine Idee von der Totalität der Bedin-

gungen macht. So suchte sie zu den bedingten Ursachen in der Welt eine erste unbedingte, und machte sich die Idee von einer freiwirkenden Kraft. Eben so strebt sie im praktischen, sich das Gute, welches in einzelen sittlichen Handlungen, und das Angenehme, welches in einzelen Empfindungen angetroffen wird, im höchstmöglichen Grade vereinigt vorzustellen, und auf diese Art ein Ideal vom höchsten Gute, d. i. von der vollkommensten Sittlichkeit, verbunden mit dem grösten Grade von angenehmen Empfindungen sich vorzustellen. Alles, was vorher noch in den Handlungen und Empfindungen bedingt war, das wird nur in dieser Idee der Vernunft zu einem völlig Unbedingten erhoben.

Aber wenn unsere Vernunft das Unbedingte in dem Gebiete der sinnlichen Erfahrungen sucht, so verfällt sie immer mit sich selbst in Widerstreit. Wir haben in unserer vorigen Unterredung ein Beispiel davon in ihrem spekulativen Gebrauche gesehen.

Men. Sie suchte unbedingte Totalität in der Reihe der Erscheinungen, und gerieth also in den Widerstreit, daß sie mit gleich unrich-

tigen Gründen bald eine endliche bald eine unendliche Reihe derselben behauptete.

Soph. Und was war die Ursache dieser Dialectik?

Men. Weil sie die sinnlichen Dinge für Dinge an sich selbst ansahe, und also vom Bedingten auf das Unbedingte zu kommen hofte. Da aber dieselbigen nur Erscheinungen sind, so ist es unmöglich, darinn das Unbedingte finden zu können.

Soph. Eben diesen falschen Schluß macht die Vernunft, wenn sie die unbedingte Idee des höchsten Gutes in der Erscheinungswelt aufsuchet.

Es sind dabei wieder zwei Behauptungen merkwürdig, welche gerade einander entgegengesezt sind, und wovon jede leicht widerlegt werden kann. Das höchste Gut bestehet in der Verbindung der Glückseligkeit und Sittlichkeit. Diese Verbindung ist nicht analytisch (wie wir oben gesehen haben), also synthetisch, als eine Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung.

Wenn man diese Verbindung in der Idee des Unbedingten schon in der Sinnenwelt aufsuchet, so ist dieselbe auf zweierlei Art gedenk-

bar. 1) Entweder, daß die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zur Tugend sei. 2) Oder daß die Maxime der Tugend die wirkende Ursache zur Glückseligkeit sey. Das erste ist falsch, weil das Verlangen nach Glückseligkeit gar nicht moralisch ist (siehe 2tes Gespräch). Das andere ist eben so unmöglich: denn Glückseligkeit und Tugend stehen als ganz verschiedene Dinge nie von selbst nothwendig in Proportion. Der tugendhafteste Mann kann dennoch unglücklich, der Glückliche aber ein Taugenichts seyn. Das Sistem der physischen Verknüpfungen in der Welt von Ursachen und Wirkungen macht für sich ein Ganzes aus, welches gar nicht mit dem Sistem der sittlichen Handlungen nothwendig zusammen stimmen muß, wofern nicht ein vermittelndes Wesen ist, das diese heterogene Dinge in Harmonie mit einander bringt.

Da also weder aus der Glückseligkeit nothwendig Tugend, noch aus der Tugend nothwendig Glückseligkeit folgt *): so ist das höch-

*) Damit wird nicht geleugnet, daß schon die Selbstzufriedenheit, welche aus dem Bewußtseyn unse-

ste Gut, so sehr unsere Vernunft auch darnach strebt, dennoch in dieser Welt für uns unmöglich zu erhalten, wenn wir die Erscheinungen für Dinge an sich selbst gelten lassen, und das Daseyn in der Erscheinungswelt für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehmen.

So bald wir aber die Erscheinungen für das ansehen, was sie sind: so giebt es noch eine andere intelligibele Welt, und in dieser wird die Bewirkung des höchsten Gutes möglich.

---

rer eigenen Sittlichkeit entstehet, ein Theil der Glückseligkeit sei. Aber wie viele andere Quellen derselben liegen noch in tausend Dingen, die uns umgeben, und die wir nicht im Stande sind, durch Sittlichkeit auf uns zu leiten! Der Stoicker hatte offenbar Unrecht, welcher den Weisen in dem Bewußtseyn seiner Tugend für völlig glücklich ausgab. Freilich ist die Ruhe des Gewissens einer der schäzbarsten Theile der Glückseligkeit. Aber dieses hindert nicht, daß oft Krankheiten, andere physische Uebel, Neid und Bosheit unserer Nebenmenschen u. d. gl. uns unzählig viele unangenehme Empfindungen verursachen können, die wir durch die Ruhe des Gewissens nicht zu vertilgen im Stande sind.

Zwar bleibt der erste Saz immer falsch, daß das Bestreben nach Glückseligkeit Tugend gründen sollte. Aber der andere, daß mit der Tugend nothwendig Glückseligkeit verbunden werden müsse, war nur in so fern falsch, als man diese nothwendige Verknüpfung in der Erscheinungswelt suchte. Aber wenn wir noch eine höhere nichtsinnliche Welt annehmen, so ist es nicht unmöglich, daß in derselben eine solche Verbindung durch ein vermittelndes Wesen statt finden könne.

Men. Wir sehen also auch hier, wie wohlthätig der Widerstreit der Vernunft mit sich ist, indem wir dadurch auf neue Aussichten in die intelligibele Welt geführet werden, wo sich alles das vortrefflich entwickelt, was vorher dunkel und verwirrt schien.

Soph. Unsere Betrachtung lauft also in folgender Ideenreihe fort. Das höchste Gut ist nothwendiges Objekt für unsere Vernunft, nach dessen Hervorbringung zu streben uns selbst das moralische Gesez gebietet. — Wäre die Sinnenwelt aber ein Ding an sich, so fände in derselben das Unbedingte niemals statt (d. i. weder die Sittlichkeit könnte so vollkommen

werden, als der Begrif des höchsten Gutes erfordert, noch die Glückseligkeit so völlig damit zusammen stimmen, als es der Werth der Sittlichkeit erfordern würde). Weil aber ausser den Erscheinungen auch eine intelligibele Welt existiret, so kann in derselben die Sittlichkeit sich dem Ideal der Vollkommenheit immer mehr nähern. Und eben so kann denn auch die Glückseligkeit in dem Verhältniß mit jener steigen, wozu aber ein höheres vermittelndes Wesen anzunehmen nothwendig ist.

Das ist also vors erste schon beruhigend für uns, daß niemand aus spekulativen Gründen die Unmöglichkeit des höchsten Gutes beweisen kann: welches aber geschehen könnte, wenn die Erscheinungswelt aus Dingen an sich bestünde, und das Leben in derselben die einzige Art unserer Existenz ausmachte; weil man dann im Gebiete derselben nichts Unbedingtes auffinden könnte. Aber bei der Doppelansicht der Welt fällt diese Schwierigkeit ganz weg, und der spekulative Gegner ist zum Schweigen gebracht.

Hierdurch haben wir uns eine herrliche Bahn für die praktische Vernunft geöfnet, welche nun getrost dasjenige annehmen darf, was aus

praktischen Gründen, unabhängig von aller Spekulation, flieset.

Wir hatten oben das Beispiel, daß wir aus der Kenntniß des reinen moralischen Gesezes, welches sich ungezweifelt in jeder Menschenvernunft finden muß, nothwendig die Freiheit des Willens herleiten mußten. — Jezo werden wir aus eben diesem moralischen Geseze die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes nach praktischen Gründen gewiß machen. Daher nennt Kant diese drei Säze Postulate der reinen praktischen Vernunft, weil sie aus dem moralischen Geseze a priori fliesen.

Unsere praktische Vernunft oder das moralische Gesez befiehlt uns, daß wir das höchste Gut befördern sollen (d. i. dem Ideal der Sittlichkeit immer näher kommen, und uns also auch der Glückseligkeit immer würdiger machen sollen). Wenn aber das höchste Gut unter keiner andern Voraussezung wirklich werden kann, als wenn wir die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes glauben, so werden uns diese Säze, welche die theoretische Vernunft nicht apodiktisch beweisen kann, von

der praktischen so dringend anempfohlen, daß unser Glaube daran durch nichts wankend gemacht werden kann.

Die erste Bedingung des höchsten Gutes ist, daß unser Wille völlig dem moralischen Gesez angemessen sei. Da aber diese völlige Angemessenheit ein Ideal ist, welchem wir uns immer mehr nähern, aber es nie ganz erreichen können: so gehört ein unendlicher Progressus in der Tugend dazu, um zu dieser völligen Angemessenheit (dem vornehmsten Stück des höchsten Gutes) zu gelangen. Unsere Seele muß also unendlich lange fortdauern, d. i. unsterblich seyn, wenn sie das höchste Gut erlangen will.

Es ist ein unnachlaßliches Gebot unserer Vernunft, daß wir unsern Lebenswandel genau nach dem moralischen Geseze einrichten. Es ist auch gewiß der Wunsch jedes gutgesinnten Menschen, daß er diese Forderung zu erfüllen im Stande seyn möge. Da aber das erhabene Moralgesez nur allein von dem heiligsten und unendlichen Wesen ganz erfüllt werden kann, und für endliche Geschöpfe immer nur ein Ideal bleibt, dem wir uns durch einen unendlichen

Wachs-

Wachsthum im Guten immer mehr nähern, ob wir es gleich nie völlig erreichen: so müssen wir die Unsterblichkeit der Seele glauben, wenn wir das Gebot der reinen Vernunft, daß wir das höchste Gut befördern sollen, nicht für ein leeres Hirngespinnst halten wollen.

Men. Der Glaube an ein ewiges Leben ist hier auf einen praktischen Grund gebauet, der unerschütterlich stehet. Wir erkennen die Heiligkeit und unerbittliche Strenge des reinen Gesezes. Wir empfinden jeden Augenblick den grosen Abstand, welcher zwischen unsern unvollkommenen Tugenden und dem heiligen Geseze ist, und wünschen täglich, daß wir im Guten immer vollkommener werden möchten. Gewiß muß also unser Geist unsterblich seyn!

Soph. Ganz gewiß! denn so manche herrliche Fortschritte zur Vollkommenheit, die wir in diesem Leben thun, werden nicht umsonst geschehen. Nein, eine ganze Ewigkeit wird uns zur Entwickelung dieser herrlichen Anlagen Raum genug verstatten, und uns eine unendliche Stufenleiter zur höchsten sittlichen Vollkommenheit zeigen, deren erhabensten Punkt wir nie ganz erreichen.

Lassen Sie uns nun zu dem andern Stück des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, welche jener Sittlichkeit angemessen ist, übergehen.

1) Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen nach ihrer Manigfaltigkeit, dem Grade und der Dauer derselben.

2) Die Klugheitsregeln, welche uns die Mittel zur Glückseligkeit lehren, sind ganz von den Vorschriften der Sittlichkeit verschieden. Sie sind auch nicht im Stande, uns nur einigermasen in der Erhaltung der Glückseligkeit zu befriedigen, weil sie aus der Erfahrung abstrahirt, und also öfters trüglich sind.

3) Das Moralgesez lehret uns, was wir thun sollen, um der Glückseligkeit würdig zu werden. Dasselbe hat nicht die Absicht, uns Mittel zur Glückseligkeit zu lehren.

4) Wenn wir also unsere Handlungen noch so gut dem moralischen Geseze anpassen, so erhalten wir doch dadurch keinen Einfluß in die Regierung der Naturordnung. Unsere Sittlichkeit kann nicht Ursache seyn, daß sich der Lauf der Natur ändere, und

daß derselbe, was unsere Glückseligkeit betrift, mit der Sittlichkeit in Uebereinstimmung komme.

5) Also mögen wir uns der Glückseligkeit noch so würdig machen, wir werden derselben dennoch nicht in der Maase theilhaftig werden, als wir verdienen, wenn es blos auf unsere eigene Kräfte ankommt. Denn das Sistem der Naturbegebenheiten, und das Sistem der moralischen Gesinnungen und Handlungen, die in der intelligibelen Welt gegründet sind, stimmen nicht nothwendig von selbst zusammen, wenn sie nicht durch einen mächtigen Vermittler miteinander vereiniget werden.

6) Von dem Vernunftgesez wird die Beförderung des höchsten Gutes aufgegeben, und es würde nicht gültig seyn, wenn diese Beförderung des höchsten Gutes unmöglich wäre.

7) Es muß also ein höchstes Wesen da seyn, welches die zwei Stücke des höchsten Gutes in Uebereinstimmung bringt, welches nach weisen und heiligen Gründen die

Glückseligkeit der Sittlichkeit gemäs vertheilet, und auf diese Art für uns die Annäherung zur Erreichung des höchsten Gutes möglich macht.

8) Wir nennen diese höchste Ursache der physischen und moralischen Welt Gott.

Auf diesen festen moralischen Grund bauen wir unsere Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes. Wenn auch die spekulative Vernunft keine apodictische Beweise für diese erhabene und wichtige Lehre vorbringen kann, (so wie sie auch keine Gegenbeweise vorzubringen im Stande ist) so ist unsere praktische Vernunft doch völlig dazu berechtigt, aus Gründen a priori diese Lehre fest zu glauben.

Ohne die Lehre von Gott ist das moralische Gesez und die Idee des höchsten Guts voller Widersprüche. Daher war es weder für Epikur noch für die Stoicker möglich, einen richtigen Begrif vom höchsten Gute festzusezen, weil sie die wichtige Voraussezung von dem Daseyn Gottes dazu nicht nöthig zu haben glaubten. Daher kam es, daß eines Theils Epipikur einen sehr ärmlichen Begrif von Glückseligkeit annehmen muste, wozu er nur dasjenige rechnete, was der Mensch durch Klug-

heit auszurichten vermag. (Wie wenig dieses sei, und wie unendlich erhaben die Glückseligkeit derjenigen über die Epikurische ist, welche sie von dem Willen eines höchsten Wesens ableiten, bedarf keiner weitern Erläuterung). — Andern Theils suchten die Stoicker ihren Tugendhaften ebenfalls unbhängig von Gott in dem Besiz der Glückseligkeit vorzustellen. Aber die Selbstzufriedenheit aus dem Bewußtseyn der Tugend ist nur ein Theil derselben. Es gehören noch unzählig viele andere Veranstaltungen dazu, wenn der Mensch in seiner ganzen Existenz glücklich werden soll. Tugend macht ihn nur derselben würdig. Wenn aber kein höheres Wesen da ist, das diese Würdigkeit einsiehet, und zu belohnen im Stande ist, so bleiben Tugend und Unglück wahrscheinlich unzertrennliche Gefährten.

Kant vergleicht mit diesen Lehren der alten griechischen Schulen die Vorstellung des Christenthums, und zeigt ihre Vortrefflichkeit und Uebereinstimmung mit der Vernunft.

Das Christenthum benennt das höchste Gut mit dem Namen des **Reichs Gottes**. Weil in dieser Welt unsere Tugend noch sehr schwach

und mangelhaft ist, und so viele sinnliche Neigungen öfters den weitern Fortschritten darinn hinderlich sind, und nur mit Mühe können überwunden werden; weil aber das moralische Gesez seine grose Forderungen deswegen nicht herabstimmt, sondern von uns strengen und vollkommenen Gehorsam fordert: so lehret uns das Christenthum, daß wir, wenn wir in diesem Leben mit Ernst und von ganzer Seele den Anfang machen, sittlich bessere Menschen zu werden, und im Kampfe der Sinnlichkeit standhaft zu bleiben, dereinst in einem künftigen Leben, in dem Reiche Gottes, immer weiser und besser werden sollen. Dem Keime der Tugend, der in diesem Leben gepflanzt worden, soll es dann nicht an Gelegenheit fehlen, sich zu einem vollkommenen und fruchtbaren Baume auszubreiten.

Zu diesen Aussichten auf höhere Sittlichkeit fügt nun die christliche Religion noch die Hofnung, daß wir nach dem Maase jener von Gott mit Wohlthaten beglückt werden sollen. Sie bemühet sich, uns in den schönsten Bildern die Seligkeit derer zu schildern, welche als Bürger dieses göttlichen Reichs aufgenommen wer-

den. Weil in dieser Welt alle Glückseligkeit des Tugendhaften nur sehr gering gegen die Freuden des ewigen Lebens ist: so knüpft unsere Religion weislich die Hofnung der Seligkeit an ein künftiges Leben, und stärkt dadurch unsern Geist bei manchen Mühseligkeiten, die uns in dieser Welt befallen, mit einer trostreichen Aussicht auf die bessere Zukunft

Men. Wie ganz vollkommen stimmen diese Vorstellungen des Evangeliums mit den Vorstellungen der Vernunft überein! Nach ihnen müssen wir die Erlangung des höchsten Gutes nur von Gott hoffen, und uns daher denselben als den höchsten Gesezgeber vorstellen, von dessen Willen unsere ganze Wohlfahrt abhängt.

Soph. Allerdings werden die Vorschriften des Christenthums uns als göttliche Gebote empfohlen, aber nicht als solche, die uns von Gott willkührlich aufgegeben würden. Die reine praktische Vernunft für sich selbst lehrt uns die moralischen Geseze, und unsere Verbindlichkeit dazu würde auch dann bestehen, wenn wir gar nichts von einem höchsten Wesen wüßten. Weil aber der Wille Gottes mit diesen Gesezen nicht nur selbst in ihrer ganzen

Vollkommenheit übereinstimmt, sondern weil auch von ihm die Erwartung des höchsten Gutes abhängt: so lehrt uns die Religion, daß wir aus Achtung gegen Gott die sittlichen Geseze erfüllen sollen, und gründet auf diese Weise den erhabensten Begrif von unsern Pflichten. Nicht aus Hofnung auf Belohnungen, nicht aus knechtischer Furcht gegen das höchste Wesen soll unsere Tugend fliesen, sondern aus Achtung gegen die Vorschriften unserer Vernunft, und daher zugleich aus Achtung gegen den Willen des höchsten Wesens, weil derselbe mit dem reinen Vernunftgesez vollkommen übereinstimmet.

Men. Es ist daher auch nicht zu besorgen, wenn man den Sinn der evangelischen Vorschriften und Verheisungen nicht verfehlt, daß man die Triebfeder zur Moralität in der Hofnung der Seligkeit jenes Lebens suchen sollte.

Soph. Moral ist durchaus keine Glückseligkeitslehre. Das Evangelium stellt sie nirgends so vor; sondern als eine Lehre, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Wenn wir aus andern Gründen, aus Achtung gegen das Gesez und den weisen Urheber des Ge-

sezes, moralisch gut geworden sind, nur alsdann erst entsteht die Hofnung auf die Erlangung des höchsten Guts.

Es ist eine schon längst bekannte Frage: worinn der lezte Zweck Gottes bei der Schöpfung der Welt bestanden habe? Einige haben denselben in der Glückseligkeit seiner Geschöpfe gesucht. Aber Kannt verwirft diese Antwort, und zwar aus dem einleuchtenden Grunde: weil Glückseligkeit ohne die Würdigkeit, glücklich zu seyn (ohne sittliche Vollkommenheit), weder für den Menschen selbst das höchste Gut ist, noch für die Gottheit die Absicht seyn kann, weil er eine Welt voll moralischer Geschöpfe hervorbrachte. — Unmöglich kann eine Welt, worinn alles zulezt hauptsächlich auf Glückseligkeit abzweckt, ohne auf den moralischen Werth der Personen zu sehen, so vollkommen seyn, als eine andere, wo die sittlichen Handlungen und Glückseligkeit in genauer Proportion miteinander stehen.

Der lezte Endzweck der Schöpfung ist also die Hervorbringung des höchsten Guts. Zu diesem Endzweck können auch wir mitarbeiten, wenn wir die erste Bedingung des höchsten Gu-

tes, die Erfüllung des moralischen Gesezes, zur Richtschnur unseres Verhaltens machen. Wenn wir dadurch unsere Achtung gegen das höchste Wesen bezeugen, so ehren wir ihn dadurch so sehr, als es für Geschöpfe möglich ist, ihren unendlichen Schöpfer zu ehren. — Man kann also dem Ausdruck einen sehr guten Verstand beilegen, daß die Endabsicht Gottes bei der Schöpfung der Welt die Beförderung seiner Ehre gewesen sei. Nur darf man sich bei Gott keine Neigung denken, daß er gepriesen seyn wollte. Die Ehre Gottes in reinem Sinne bestehet in der Offenbarung seiner Güte, Heiligkeit, Weisheit, Allmacht u. s. w. indem er das höchste Gut bewirkt. Und diese ist der lezte Zweck der Schöpfung der Welt.

Men. So fliesen also aus dem Gesez der reinen Vernunft die praktische Beweise für die wichtigsten Wahrheiten von der Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, und Daseyn Gottes. Das Gesez der reinen Sittlichkeit ist das erste, was in unserer Vernunft zum Grunde liegt, und keiner weitern Unterstüzung bedarf. Jeder vernünftige Mensch erkennet als ein Factum, daß Geseze der Sittlichkeit a priori in

seiner Vernunft liegen, welche ihn schlechterdings verbinden, ohne ihre Autorität anders woher nehmen zu dürfen.

Soph. Und dieses Factum ist der Grund, daß wir die drei genannten Wahrheiten annehmen müssen. Sie heissen daher Postulate der reinen praktischen Vernunft. — Was sind also diese Postulate für Säze? Sie sind keine theoretische Dogmata, denn sie fliesen aus keinen spekulativen Beweisen her: sondern sie sind Säze, welche in praktischer Rücksicht nothwendig von uns vorausgesezt werden müssen, weil wir nicht thun könnten, was nach dem moralischen Gesez nothwendig geschehen soll, wofern wir diese nicht voraus sezten.

Um diesen Zusammenhang desto besser vorzustellen, wollen wir den Grund von jedem dieser drei Postulate noch einmal kurz wiederholen. Warum behaupten wir, daß wir die Freiheit des Willens nothwendig annehmen müssen, so bald wir die Reinheit des Gesezes erkennen?

Men. Weil das moralische Gesez, über alle Neigungen erhaben, gebietet, was zu aller Zeit geschehen soll, so muß unser Wille im Stan-

de seyn, sich von der sinnlichen Natur unabhängig oder frei zu bestimmen. Denn ohne Können würde das Sollen keine Bedeutung haben.

Soph. Wie folgt ferner die Gewißheit von der Unsterblichkeit der Seele aus der moralischen Natur des Menschen?

Men. Das moralische Gesez fordert von uns einen vollkommenen Gehorsam, und gänzliche Angemeßenheit unsers Willens zu seinen Vorschriften. Wir erkennen, daß dieses ein würdiges Objekt unserer ernstlichen Bestrebung seyn muß, wie wir uns einer so vollkommenen Heiligkeit des Willens stets mehr nähern. Daher halten wir dieselbige für das vornehmste Stück des höchsten Gutes. Aber in dieser Welt können wir nur eine geringe Stufe zu dieser Vollkommenheit ersteigen: ja eine ganze Ewigkeit wird nicht hinreichend seyn, daß wir endliche Wesen dem unendlichen Wesen in der Heiligkeit des Willens gleich kommen. Daher müssen wir eine Existenz von unendlicher Dauer annehmen, wenn wir zu der Erlangnng des höchsten Gutes Hofnung haben wollen. Wir glauben fest, daß wir unsterblich sind, weil ohne diese

Voraussezung das moralische Gesez, und sein Objekt, das höchste Gut, ohne Bedeutung seyn würde.

Soph. Endlich das dritte Postulat von dem Daseyn Gottes.

Men. Wenn wir dereinst zu immer höhern Stufen der sittlichen Vollkommenheit steigen, so werden wir auch der Glückseligkeit immer mehr würdig. Das erste allein würde den Namen des höchsten Gutes nicht verdienen, wenn nicht auch die Glückseligkeit, ganz dem Grade der Sittlichkeit angemessen, dazu käme. Aber die Verbindung dieser beiden Stücke kann nicht durch einen blinden Zufall von selbst geschehen.

In den moralischen Gesinnungen liegt kein Grund, warum sich der Gang der Natur darnach richten sollte. Daher müssen wir nothwendig einen höchsten Schöpfer und Regierer der Welt glauben, ohne welchen Glauben unsere ganze moralische Natur voll Widersprüche seyn würde.

Soph. Durch die feste Ueberzeugung von diesen drei Hauptwahrheiten erwirbt sich die praktische Vernunft ein Verdienst, worauf die

spekulative keinen Anspruch machen kann. Die leztere ist gar nicht im Stande, durch apodictische Beweise diese Wahrheiten zu begründen. Ich habe nicht nöthig, hier weitläuftiger davon zu sprechen, weil die Unzulänglichkeit der spekulativen Vernunft zur Beantwortung dieser wichtigen Fragen in der Kantischen Kritik der spekulativen Vernunft hinlänglich bewiesen worden ist, und ein Auszug davon nicht hieher gehöret. Nur mit wenigen Worten will ich das Resultat dieser kritischen Untersuchung darzustellen suchen.

Was 1) die Freiheit anbetrift, so konnte die spekulative Vernunft gar nichts zur Bestätigung dieser Idee vorbringen, sondern nur so viel beweisen, daß Freiheit und Naturnothwendigkeit ohne Widerspruch zusammen bestehen können: die erstere als eine Causalität der intelligibelen Welt, die andere als nothwendige Verknüpfung der Sinnenwelt. War nun durch spekulative Vernunft die Freiheit bewiesen? Keinesweges! Nur der Widerspruch war gehoben, der ihr anfangs aus Mißverstand zu drohen schien (s. das vorhergehende Gespräch).

2) Die Unsterblichkeit der Seele konnte eben

so wenig aus apodictischen spekulativen Gründen erwiesen werden. Denn alle dergleichen versuchte Beweise für die Einfachheit, Beharrlichkeit der Seele mußten deswegen vergeblich seyn, weil wir unsere Seele gar nicht als Wesen an sich kennen, und also auch nicht wissen, ob ihr diese Prädicate beigelegt werden können. — Doch ist es aus diesem Grunde eben so wenig möglich, daß irgend jemand durch Spekulation einen Beweiß gegen die Unsterblichkeit der Seele führen könnte.

3) Endlich ist unsere Vernunft auch zu schwach, aus spekulativen Gründen die Existenz desjenigen Wesens zu demonstriren, von dem wir uns das höchste Ideal machen: denn sie ist zu schwach, über das Gebiet der Erfahrung einen Flug zu wagen, um etwas in Ansehung der bestimmten Existenz übersinnlicher Gegenstände apodictisch zu beweisen. — Aber auch hier ist die Bemerkung von groser Wichtigkeit, daß die Spekulation eben so wenig etwas gegen das Daseyn dieser höchsten Intelligenz einwenden kann *).

*) Es sei mir erlaubt, hier einen kurzen Aufsaz einzurücken, welchen ich von meinem Bruder, Ch.

W. Snell, Prorektor des Gymnasiums zu Idstein erhalten habe.

„ Herrn Rath Reinholds im 231a Stück der „ Jenaer allg. lit. Zeitung, 1788 bekannt gemach- „ te philosophische Entdeckung, welche diesen Na- „ men gewiß mit allem Rechte führet, ist sicher „ jedem Freunde der Philosophie ausserordentlich „ angenehm gewesen: denn sie ist auch in der „ That an sich wichtiger, als manches dicke Buch „ von mehrern Alphabeten. „

„ Indessen glaube ich, es könne durch einige „ kleine Aeuderungen im Ausdruck und in der „ Vorstellungsart noch ein höherer Grad der Be- „ stimmtheit erreicht, und noch einiges Licht mehr „ über die Sache verbreitet werden. Man er- „ laube mir, hierüber folgendes zu bemerken. „

„ Jede der genannten vier philosophischen Par- „ theien behauptet einen sie von den übrigen un- „ terscheidenden Saz gegen die drei andern: und „ diese Behauptungen sind nach Herrn Reinhold „ folgende:

1) Die Skeptiker sagen: Die Frage von dem Daseyn Gottes müsse schlechterdings unbeant- wortet bleiben.

2) Die Supernaturalisten: Die Gründe der Beantwortung liegen ausserhalb des Ge- bietes der Vernunft (in der Offenbahrung).

3)

geblich alle Wege versuchte, um zu einer Kennt-

---

3) Die dogmatischen Atheisten: Das Nichtseyn Gottes lässe sich beweisen (aus spekulativer Vernunft).

4) Die dogmatischen Deisten: Das Daseyn Gottes lasse sich beweisen (ebenfalls aus spekulativer Vernunft).

„ Die Gegensäze dieser Behauptungen, über „ deren jeglichen in der philosophischen Welt drei „ Partheien gegen eine einzige einig sind, drückt „ nun Herr Reinhold folgendermasen aus:

1) Die Frage über das Daseyn Gottes läßt sich befriedigend beantworten (gegen die Skeptiker).

2) Die Frage über das Daseyn Gottes läßt sich nicht aus Offenbarung, beantworten (gegen die Supernaturalisten).

3) Die Frage über das Daseyn Gottes läßt sich nicht verneinend beantworten (gegen die dogmatischen Atheisten).

4) Die bejahende Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich durch keine apodictische Beweise darthun (gegen die dogmatischen Deisten).

„ Diese Gegensäze liesen sich nun wohl noch et- „ was bestimmter folgendermasen ausdrücken:

1) Gegen die Skeptiker: Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß die Frage über das Daseyn Gottes schlechterdings unbeant-

niß dieser übersinnlichen Gegenstände zu ge-

wortet bleiben müsse. Denn es kann vielleicht in Ermangelung objektiver, doch subjektive Gründe geben, aus welchen obige Frage befriedigend, obgleich nicht apodictisch, beantwortet werden kann. Ob aber diese Beantwortung aus subjektiven Gründen bejahend oder verneinend ausfallen werde, läßt sich hieraus noch nicht bestimmen.

2) Gegen die Supernaturalisten: Jene Frage läßt sich nicht durch Offenbarung beantworten.

3) Gegen die dogmatischen Atheisten: Diese Frage läßt sich nicht aus objektiven Gründen und apodictisch verneinend beantworten. Denn sollte es auch Gründe der Verneinung geben; so wären sie doch nur subjektiv.

4) Gegen die dogmatischen Deisten: Eben diese Frage läßt sich auch nicht durch apodictische Beweise bejahend beantworten, obwohl vielleicht aus subjektiven Gründen.

„ Suchen wir nun weiter nach dergleichen subjektiven Gründen, so finden wir deren wirklich viele, welche alle für die bejahende Parthei sprechen; z. B. die Vorstellung der Ordnung, Schönheit, Regelmäsigkeit, der Verbindung zwischen Mitteln und Endzwecken, u. d. gl. in der Einrichtung der Welt — vorzüglich aber das sittliche Gesez der Vernunft, nebst dem damit aufs genaueste zusammenhängenden Begriffe vom

langen: so muß sie zulezt gestehen, daß sie nichts von alle dem weiß. Sie kann aber doch auch jeden Versuch der Gegner, die aus spekulativen Gründen etwas gegen diese Wahrheiten einwenden wollen, getrost erwarten, und ihn sogleich widerlegen. Denn so wenig es dem einen möglich ist, aus theoretischen Gründen Beweise dafür zu finden, eben so wenig kann der andere einen solchen Beweiß dagegen aufbringen, welchen man nicht sogleich als dialectisch und betrüglich abweisen könnte.

„ höchsten Gute. — Hieraus entspringt denn diejenige völlig befriedigende Versicherung vom Daseyn Gottes, welche Kant den Doctrinalen und den praktischen Vernunftglauben nennt: eine Versicherung, zu deren Schwächung die Gegenparthei, der es ganz und gar an allen subjektiven Gründen zur Verneinung jener Frage fehlet, nichts vorbringen kann.„

„ Die philosophirende oder spekulirende Vernunft hat also über jene Frage in der That weiter nichts durch Mehrheit der Stimmen entschieden, als daß sie sich aus objektiven Gründen und mit apodictischer Gewißheit eben so wenig verneinen als bejahen lasse, wodurch aber für den auf subjektiven Gründen beruhenden Glauben unsäglich viel gewonnen ist.„

In diesem Zustand war die Sache, als sich die spekulative Vernunft selbst einer kritischen Untersuchung unterwerfen mußte. Wie nüzlich war diese Untersuchung! denn nun eröfnete sich ein ganz anderer Weg, der praktische, zu einer festen Ueberzeugung von Freiheit, Daseyn Gottes und Unsterblichkeit der Seele zu kommen. Da die Spekulation nichts mehr dagegen einwenden kann, so ist die praktische Vernunft vor allem Widerspruche gesichert, und kann nun ihren Gang ruhig und sicher fortsezen, wo sie dann zu den beruhigenden Resultaten gelanget, die wir vorhin gefunden haben.

So ist also spekulative und praktische Vernunft genau miteinander verbunden. Jede hat für sich ihr eigenes Interesse; die erstere, daß sie ihre Kenntniß über die Objekte und ihre Bedingungen so weit als möglich auszubreiten, und zu dem Unbedingten (z. E. Freiheit, höchstes Wesen) zu kommen sucht. Das Interesse der praktischen Vernunft bestehet darinn, daß sie den Willen in Ansehung des lezten und vollständigsten Zwecks bestimmt.

Jezt entstehet aber die Frage, welches von beiden Interesse das wichtigste ist (nicht, welches

weichen müßte, weil eins dem andern nicht nothwendig widerstreitet) oder nach dem eigenen Ausdrucke Kants: welche von beiden, die reine spekulative oder die reine praktische Vernunft, in ihrer Verbindung miteinander das Primat führe? Dieses heißt so viel: wenn ich untersucht habe, was für Principien sowohl spekulative als praktische Vernunft jede für sich aufstellet, und nun dieselbe mit einander vergleiche, und sehe, welche von beiden in der genauesten Verbindung mit den wichtigsten Wahrheiten stehen, und welches Interesse für die Annehmung dieser Wahrheiten am stärksten ist (das spekulative oder das praktische): so beurtheile ich darnach, welche von beiden das Primat führen müsse, d. i nach welcher Aussprüchen wir uns bei der Annehmung dieser Wahrheiten, und bei unserm ganzen Lebenswandel, so fern jene Wahrheiten Einfluß darauf haben, richten müssen?

Men. Nach unsern vorigen Gedankenreihen folgt, daß die praktische Vernunft das Primat führen müsse, weil das Interesse der Spekulation bei den wichtigen Fragen von der Freiheit u. s. w. nur sehr gering ist; und weil

vorzüglich um des praktischen Interesse willen die Untersuchung über diese Fragen für uns so wichtig wird.

Soph. Alles richtig. Lassen Sie uns den Fall sezen, die spekulative Vernunft könnte über diese drei Hauptwahrheiten gewissere Auskunft geben, als sie wirklich zu geben im Stande ist, so wird das spekulative Interesse dabei doch sehr wenig gewinnen. Dieses Interesse bestehet darinn, daß unsere Kenntniß der ganzen Natur erweitert werde, daß wir Erklärungen von Wirkungen in der Natur geben, und die bisher unbekannten Ursachen aufsuchen.—Bei diesem ganzen Geschäfte helfen uns die oben genannten Säze im geringsten nichts.

Wenn die spekulative Vernunft die Freiheit des Willens beweisen könnte, so würde diese doch nur eine Eigenschaft intelligibeler Wesen bleiben. In der Natur und der Verkettung der Naturursachen müßte doch alles nach dem Gesez des zureichenden Grundes erklärt werden

Die Unsterblichkeit der Seele giebt ebenfalls der spekulativen Vernunft keine Erklärungsgründe von dem Zusammenhang der Natur. Sie kann daraus keine Naturerscheinungen (z.

E. die Verbindung der Seele und des Körpers) erklären, keine Kenntniß von der besondern Beschaffenheit des künftigen Zustandes erhalten.

Mit dem Daseyn des höchsten Wesens hat es eben diese Bewandniß. Die spekulative Vernunft kann dadurch ihre Kenntnisse in Erklärung der Natur nicht erweitern. Denn es ist ihrem Interesse ganz zuwider, wenn sie sich bei jeder ungewöhnlichen Erscheinung nicht um die weitern natürlichen Gründe bekümmern, sondern alles als unmittelbare Wirkung Gottes (durch Wunder) ansehen wollte.

So gering ist das blose spekulative Interesse bei allen diesen wichtigen Säzen. Da sie nun unserer Vernunft so ernstlich anempfohlen werden, so muß ihre Wichtigkeit eigentlich nur das Praktische angehen.

In der That ist es auch für das Interesse der praktischen Vernunft unendlich wichtig, daß wir frei und unsterblich sind, und daß ein Gott ist. Ohne die Gewißheit dieser Säze ist unsere moralische Natur ohne Bedeutung, unsere Tugend ohne Werth, unser Leben eine traurige Last, ohne Hofnung auf die bessere Zu-

kunft. Was nuzt mir die Kenntniß meiner Pflichten, wenn ich einem Naturzwang unterworfen bin? Was nuzt sie mir, wenn ich die Hofnung auf ein künftiges besseres Leben aufgebe? Denn wäre ich nur für den Augenblick dieses Lebens geschaffen, wie traurig müßte mich dann der Gedanke machen, daß ich vergebens die Herrlichkeit des erhabenen Ideals der Sittlichkeit in der Ferne erblickt, und nimmermehr Hofnung hätte, zum nähern Anschauen desselben zu gelangen! Wie ungereimt müßte mir die herrliche und so genau vorgezeichnete Idee von reiner Sittlichkeit vorkommen, wenn ich nach der Absicht derselben fragte! Wozu so grose Anstalten, wenn ich ein Insekt bin, das gebohren wird, und stirbt, und nie wieder erwacht? — Was nuzt mir die Kenntniß meiner Pflichten, wenn ich keine Vorsehung glaube, die den Werth meiner Tugend ganz zu schäzen und zu belohnen weiß? Soll ich immer nur tugendhaft aber nie glücklich seyn? Fühle ich nicht einen unvertilgbaren Wunsch dazu? Giebt mir meine Tugend nicht das gegründeste Recht, mich der Glückseligkeit würdig zu achten? Oder soll ich mich als ein stoischer

Weiser über den grosen Mangel an Glückseligkeit mit dem Bewußtseyn meiner Rechtschaffenheit trösten? Dieser Trost beruhiget nur kurze Zeit, und bekommt nur eine lindernde Kraft, wenn er auf den Glauben an Gott und ein ewiges Leben gegründet ist. Auf diesem Glauben beruhet alles, alles! was nur wünschenswerth ist; unsere zeitliche und ewige Wohlfahrt.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob dieser Vernunftglaube als ein Gebot anzusehen sei? Ob es ein Gesez der reinen praktischen Vernunft gebe, welches gebiete, daß wir Unsterblichkeit u. s. w. glauben sollen? — Folgende Anmerkungen mögen dieses erläutern.

1) Kein Glaube kann geboten werden. Denn jeder Glaube sezt subjektive Ueberzeugung voraus. Ehe nun diese Ueberzeugung bei einem Menschen (durch was für Gründe es auch geschehe) bewirkt worden ist, ist es unmöglich, daß er glauben könne, wenn es ihm auch noch so ernstlich befohlen würde. Und wenn diese Uberzeugung einmal da ist, so folgt der Glaube von selbst, und es wäre ungeräumt, ihn noch gebieten zu wollen.

2) Oben ist erklärt worden, wie dieser Glaube entstehet. Wenn wir aus Sittlichkeit und der Würdigkeit zur Glückseligkeit die Hofnung zur lezten herleiten, und uns die Idee des höchsten Gutes machen: so müssen wir auch die Art und Weise denken können, wie dasselbe wirklich werden könne, weil uns das Vernunftgesez befiehlt, daß wir es befördern sollen. Es stehet uns nun noch immer frei, zu wählen, auf welche Art wir uns diese Vereinigung der Sittlichkeit und Glückseligkeit denken wollen. Aber da wir nach allen möglichen Untersuchungen keine andere Art zu denken wissen, wie das höchste Gut möglich werden könnte, als daß wir jene drei Hauptsäze (Postulate der praktischen Vernunft) voraussezen: so entstehet aus dieser Ueberzeugung der Vernunftglaube an diese Wahrheiten, welcher also keineswegs als ein Gebot anzusehen ist, sondern von der subjektiven Ueberzeugung abhängt, die jeder Mensch von den Gründen der Sittlichkeit, und der Idee des höchsten Gutes hat.

Eine vortreffliche Stelle aus der Kritik der spekulativen Vernunft (S. 856), worinn dieser moralische Glaube in seinem wahren Lichte vor-

gestellt wird, will ich hier noch anführen. Nachdem Kant von der Unzulänglichkeit des doctrinalen Glaubens (welcher gewisse Wahrheiten wegen eines Interesse der spekulativen Vernunft voraussezt) geredet hatte, so fährt er fort: „Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es „schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nemlich daß ich dem sittlichen „Geseze in allen Stücken Folge leiste. Der „Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und „es ist nur eine einzige Bedingung nach aller „meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhänge, und dadurch praktische Gültigkeit „habe, nemlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei: ich weiß auch ganz gewiß, daß „niemand andere Bedingungen kenne, die „auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem „moralischen Geseze führe. Da aber also die „sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist, „(wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es „seyn soll), so werde ich unausbleiblich ein „Daseyn Gottes und ein künftiges Leben „glauben, und bin sicher, daß diesen Glauben

„ nichts wankend machen könne, weil dadurch
„ meine sittliche Grundsäze selbst umgestürzt
„ werden würden, denen ich nicht entsagen
„ kann, ohne in meinen eigenen Augen ver-
„ abscheuungswürdig zu seyn. „

Men. Wenn wir nun durch den moralischen Glauben fest von diesen Grundwahrheiten überzeugt sind, welches durch spekulative Gründe nicht so gut geschehen konnte: so ist die spekulative Vernunft genöthigt, der praktischen das Primat zuzugestehen, und in dem Fall der übersinnlichen Dinge sich auf die Aussprüche derselben zu verlassen, weil jene darinn durch ihre Nachforschungen gar nichts ausrichtet. Dieses ist alles keinem Zweifel unterworfen, und es würde nicht zu entschuldigen seyn, wenn die spekulative Vernunft die herrlichen Aussichten in das Reich der intelligibelen Dinge nicht annehmen wollte, weil sie sie nicht selbst aufgefunden, sondern von der praktischen Vernunft erhalten hat.

Aber wenn nun die spekulative Vernunft die Postulate der praktischen angenommen hat, so scheinet es, als hätte erstere doch ihre Kenntnisse über intelligibele Gegenstände erweitert?

Soph. Dieses wäre wohl zu viel gesagt. Es ist ein groser Unterschied dazwischen, wenn wir einen Gegenstand nach theoretischen Gründen erkennen, und wenn wir ihn nach praktischen Gründen glauben. Das erste ist bei allen übersinnlichen Gegenständen für Menschen unmöglich, und bleibt auch alsdenn noch unmöglich, wenn wir uns aus andern Gründen von der objektiven Realität dieser Gegenstände überzeugen. So haben die Ideen von Freiheit u. s. w. in praktischer Rücksicht vollkommene Realität für uns, (wir sind von ihrem Daseyn aus praktischen Gründen gewiß überzeugt): aber dennoch bleibt es für die Spekulation immer ein vergebliches Unternehmen, ausforschen zu wollen, wie die Freiheit möglich sei? worinn der Zustand unserer Seele nach diesem Leben sich von dem jezigen unterscheide? was in der Natur unserer Seele zur Möglichkeit der Unsterblichkeit für Gründe liegen? u. s. w. — Mit einem Worte: alle diese über die Erfahrung hinausgehende Fragen der theoretischen Vernunft bleiben eben so unbeantwortet, nachdem die praktische Vernunft von der objektiven Realität dieser Ideen überzeugt worden, als vorher.

Die erstere hat einmal ihre festgesezten und in dieser Welt nie zu überschreitenden Grenzen, innerhalb welcher sie sich halten muß, wenn ihre Nachforschungen objektive Gültigkeit haben sollen. — Aber die Erkenntniß ihres eingeschrenkten Gebrauchs muß sie auch bescheiden machen, daß sie den nothwendigen Voraussezungen der praktischen Vernunft nicht widerspreche, weil hier ihre Einsicht zu Ende ist.

Eine wichtige Regel für sie ist auch folgende: daß sie sich nicht anmase, nachdem wir uns durch den moralischen Glauben von der objektiven Realität dieser Ideen überzeugt haben, dieselbe durch Prädikate bestimmen zu wollen, welche von unserer sinnlichen Natur hergenommen sind. Hieraus würde eine anthropomorphistische Vorstellung entstehen, welche die intelligibelen Gegenstände Bedingungen der sinnlichen Natur unterwerfen würde. Beispiele hievon sind manche Religionssisteme, welche der Gottheit Eigenschaften in eben der Beschaffenheit beilegen, wie wir sie bei dem Menschen finden, oder die Glückseligkeit des ewigen Lebens in dem Genuß sinnlicher Freuden sezen, u. d. gl.

Daß in der Sprache des Volks, in Beleh-

rungen, die an dasselbe gerichtet sind, in dichterischen Darstellungen u. s. w. auch manche sinnliche Vorstellung von den Ideen der Vernunft vorkommen dürfe, und vorkommen müsse, wenn die Lehren selbst bessern Eingang finden sollen, ist gewiß. Daß aber diese anthropomorphistische, und überhaupt sinnliche Einkleidungen von manchen Unlauterkeiten gereiniget seyn, und überhaupt sehr behutsam gebraucht werden müssen, darf ich eben so gewiß behaupten: obgleich hier der Ort nicht ist, weiter etwas über die Grenzen zu bestimmen, in welchen sich die Darstellungen des Volkslehrers und des Dichters halten müssen — Hier war nur die Rede von dem Verhältniß, in welchem die spekulative Vernunft gegen diese Ideen stehet, und von der Vermeidung des Wahns, als könnte sie das, was ganz ausser dem Gebiete ihrer jezigen Erfahrung liegt, durch Prädikate der Sinnlichkeit bestimmt erkennen.

Der Begrif von dem höchsten Wesen, so wie ihn uns die praktische Vernunft giebt, kann durchaus nicht durch spekulative Vernunft aus der Betrachtung der Welt gezogen werden, sondern gehört ganz zur Moral. Wenn wir auch

aus der Betrachtung der Welt, ihrer weisen Einrichtung, und der sich überall offenbarenden zweckvollen Ordnung auf einen sehr weisen, mächtigen und gütigen Urheber derselben schliesen müssen: so werden wir aus diesen Betrachtungen allein doch nie berechtiget seyn, alle diese Eigenschaften dem Welturheber in vollkommenstem Grade beizulegen. Denn unsere Kenntniß von der Welt erstreckt sich nur auf einen sehr kleinen Theil derselben, und die unzähligen andern Welten, welche auch noch möglich sind, kennen wir gar nicht, um sie mit der unserigen vergleichen, und daraus einen bündigen Beweiß von der uneingeschrenkten Vollkommenheit ihres Urhebers führen zu können.

Aber die Moral, welche das Daseyn des höchsten Wesens um des höchsten Gutes willen zu glauben lehrt, giebt uns auch einen Begrif von diesem Wesen, welcher der vollkommenste ist. Wenn Gott die Glückseligkeit und Sittlichkeit in Uebereinstimmung bringen soll, so muß er allwissend, allgegenwärtig, allmächtig seyn, um die Sittlichkeit seiner Geschöpfe ganz zu kennen, und ganz belohnen zu können. Er muß keinen Zeitbedingungen unterworfen, also

unveränderlich und ewig seyn, im höchsten Grade gütig, gerecht, u. s. w. — kurz, alles, was wir uns nur unter einem Ideal der höchsten Vollkommenheit denken können, und was die spekulative Vernunft auch nur als Ideal mußte gelten lassen, das bekommt durch die Ueberzeugung aus praktischen Gründen für uns objektive Realität. Wir sind gewiß, daß es ein solches heiliges, allweises, allgütiges Wesen geben müsse, weil im entgegengesezten Falle alle sittlichen Gebote ohne ein nothwendiges Objekt (das höchste Gut) seyn würden: wir glauben dieses mit derjenigen Gewißheit, die nur dann entstehet, wenn wir sehen, daß auf keiner Seite die mindeste Gefahr drohet, daß unser Glaube angegriffen, und durch Zweifel erschüttert werden könnte. Vor dieser Gefahr sind wir völlig sicher. Wie freudig macht mich der Gedanke, daß hier meine Vernunft einen felsenfesten Grund findet, der gewiß nicht vergehet!

Men. Wie beruhigend ist der Gedanke, daß diese erhabene Vorstellung von der Gottheit, welche die praktische Vernunft aus ihren Principien entwickelt, und mit ganzer Ueberzeugung glaubt, so völlig mit der herrlichen Vorstellung

des Evangeliums übereinstimmt, welche uns dasselbe von Gott, dem gütigen Vater der Menschen, dem weisesten Schöpfer, dem heiligsten und gerechtesten Richter giebt! —

Soph. Und worauf baute der heilige Stifter des Christenthums seine Vorstellung von der Gottheit? Suchte er sie etwa durch tiefsinnige, metaphysische Gründe zu rechtfertigen? Nein! — Er redete die Sprache, welche für jedes Herz eingreifend, für jeden gemeinen Verstand begreiflich ist. Aus der sittlichen Natur des Menschen leitete er die wichtigsten Wahrheiten von Gott und Unsterblichkeit. Jene suchte er vorzüglich zu entwickeln, zu verbessern, und auf die erhabene Tugend aufmerksam zu machen. Wenn dann die Herzen von der Vortrefflichkeit dieser Lehren durchdrungen waren, so führte er sie auf das Daseyn einer künftigen Welt, auf die Vergeltung, welche ihrer wärtete, und auf den Regierer der Welt, der sie jezt und in alle Ewigkeit nach seiner weisen Vorsehung leitet, und zu einer immer steigenden Glückseligkeit führet.

Dieses ist der einzige richtige Gang, welchen die menschliche Vernunft nehmen muß, wenn sie zu einer festen Ueberzeugung von diesen Wahrhei-

ten gelangen will. In dem Menschen selbst liegt der erste Grund, woraus das andere entwickelt werden muß. Das Gesez seiner eigenen Vernunft muß zuerst sprechen, seine eigene moralische Natur muß vor allen Dingen angebaut werden, und durch Bewirkung des moralischen Gefühls Stärke bekommen, sich über die sinnlichen Neigungen zu erheben, und im Kampfe der Neigungen mit der Pflicht dieser den Vorzug zu geben.

Wenn durch diese Bearbeitung sittlicher Ideen die moralischen Gesinnungen herrschend geworden sind, so folgt das praktische Interesse von selbst für die Wahrheiten, welche die Spekulation nicht beweisen konnte. Dann entstehet der Glaube an Gott, Vorsehung, ewiges Leben.

Dieser Glaube ist nicht das erste, worauf die Sittlichkeit gegründet werden müßte: sondern im Gegentheil muß der Mensch schon auf dem halben Wege moralisch gut seyn, wenn er ein aufrichtig glaubiger Mensch werden soll.

An dem Interesse für die Moralität ist alles gelegen, um ein Sistem der praktischen Vernunft zu Stande zu bringen, welches in allen seinen Theilen richtig zusammenstimmet, und

von keiner Zweifelsucht umgestosen zu werden fürchten darf.

Die Erfahrung hat es oft genug gelehret, wie wenig Stärke und Haltbarkeit ein solcher Glaube hat, der in einem verdorbenen, oder wenigstens für sittliche Empfindungen noch rohen Herzen gepflanzt worden ist. Was nuzt ein solcher Glaube, wenn das wichtigste, was dem Menschen in diesem und jenem Leben seinen ganzen Werth geben muß, wenn Achtung gegen die Vorschriften der Tugend fehlet? Und wie leicht wird ein solcher Glaube, der nicht an das praktische Interesse der Tugend geknüpft ist, der nicht in der Liebe zur Sittlichkeit gleichsam Wurzel gefasset hat, wankend gemacht? Woran soll er sich halten, das ihm eben die Festigkeit gewähret, als die Grundsäze der Sittlichkeit? Wie gering ist der Ersaz, den er in dem Interesse der Spekulation noch etwa finden könnte, wenn er den moralischen Glauben entbehret?

Wie wahr, wie merkwürdig ist die Anmerkung in der Kritik der spekulativen Vernunft (S. 845), daß zu allen Zeiten und bei allen Völkern die Begriffe von der Gottheit so lan-

ge sehr roh bleiben, und überhaupt die Frage von dem Daseyn und den Eigenschaften des höchsten Wesens mit groser Gleichgültigkeit behandelt wird, als die moralischen Begriffe noch nicht genug gereinigt und bestimmt sind! Ohne dieses als einen ungezweifelten Erfahrungssaz anzunehmen, wäre es unerklärlich, wie so manche treffliche Völker der alten Welt, denen es an Scharfsinn und Entdeckungsgeist in manchen Wissenschaften gewiß nicht fehlte, so mangelhafte Religionssisteme aufstellen und glauben konnten: oder warum mancher denkende Kopf, der sie nicht glaubte, nun gänzlich gegen alles, was Religion heißt, gleichgültig wurde. (Die wenigen Ausnahmen in Ansehung einzeler vortrefflicher Männer kommen hier nicht in Betrachtung).

Nur mit dem Zeitpunkte, als die Ideen der Sittlichkeit mehr entwickelt wurden, entstand auch eine gereinigtere Vorstellung von Gott, Ewigkeit, Bestimmung des Menschen. Mit der Ausbreitung des Christenthums und seiner gereinigten Moral verbreitete sich auch der Glaube an einen einigen, ewigen, allmächtigen Gott.

Wie wichtig, ich sage es noch einmal, sollte

daher die Regel für den Lehrer der Religion seyn, den gereinigten Begrif von Gott, den Glauben an seine vergeltende Gerechtigkeit und väterliche Vorsorge, und an ein ewiges Leben nach dem Muster des weisen Stifters des Christenthums, dadurch hauptsächlich in den Herzen der Menschen zu gründen und zu befestigen, daß sie Empfindungen für die Vortreflichkeit der Tugend darinn erwekten, und durch dieses sittliche Gefühl dem ganzen Religionsgebäude Stärke und Dauer verschaften!

Ich beschliese diese interessante Untersuchungen mit einer kurzen Darstellung der von Kant aufgeworfenen und vortrefflich beantworteten Frage: warum hat uns die Natur nicht die Kräfte verliehen, daß wir aus spekulativen Gründen die objektive Realität der Vernunftideen mit der apodiktischen Gewißheit beweisen können, als wir einen Saz aus der reinen Mathematik beweisen?

Ohne hier das zu wiederholen, was jeder aufmerksame Leser als ein Resultat der Vernunftkritik erkennen wird, daß 1) diese Forderung für uns sehr überflüßig ist, weil wir durch praktische Gründe hinlänglich von der Objekti-

vität dieser Vernunftideen überzeugt werden; und daß auch 2) eine völlige Veränderung unserer ganzen Natur wahrscheinlich vorausgehen müßte, wenn diese Einsicht für unsere spekulative Vernunft möglich seyn sollte: ohne diese augenscheinliche Folgen seines Sistems zu wiederholen, beantwortet der tiefdenkende Philosoph diese Frage auf folgende Weise:

„ Wir wollen den Fall sezen, wir hätten
„ diese Einsichtsfähigkeit wirklich bekommen,
„ was würde die Folge davon seyn? Da wir
„ die Wahrheit der Vernunftideen so vollkom-
„ men beweisen könnten, so würden wir so ge-
„ wiß davon überzeugt seyn, als ob wir ihre
„ Wirklichkeit in der Anschauung erkenneten.
„ Gott und Ewigkeit würden uns mit ihrer
„ furchtbaren Majestät unabläßig vor Augen
„ liegen. Die Uebertrettung des Gesezes wür-
„ de freilich vermieden, und das Gebotene
„ gethan werden: aber die mehrsten Handlun-
„ gen würden aus Furcht, nur wenige aus
„ Hofnung, und gar keine aus Pflicht gesche-
„ hen; ein moralischer Werth der Handlung
„ aber, worauf doch allein der Werth der Per-
„ son, und selbst der Welt in den Augen der
„ höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht
„ existiren. Das Verhalten der Menschen,
„ so lange ihre Natur, so wie sie jezt ist, blie-
„ be, würde also in einen blosen Mechanis-
„ mus verwandelt werden, wo, wie im Ma-
„ rionettenspiel, alles gut gestikuliren, aber
„ doch in den Figuren kein Leben anzutreffen
„ seyn würde.“

„ Nun da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir mit aller Anstrengnng unserer Vernunft nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussichz in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmasen, nicht erblicken oder aber beweisen läßt, dagegen das moralische Gesez in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheisen, oder zu drohen, von uns uneigennüzige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten in das Reich des Ubersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken, erlaubt: so kann wahrhafte sittliche, dem Gesez unmittelbar geweihte Gesinnung statt finden, und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person, und nicht blos seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und der Menschen sonst hinreichend lehret, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden ließ.

Bayerische Staatsbibliothek München

X 6/99

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Snell, Friedrich Wilhelm Daniel,

Menon oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Kritik der praktischen Vernunft des Herrn Professor Kant zu erläutern

Mannheim 1789

Ph.pr. 1135
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041948-1
VD18 10689230